

LAVAL THÉOLOGIQUE
ET PHILOSOPHIQUE

LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

VOLUME VI

1950

NUMÉRO 2

ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC, CANADA

NOS COLLABORATEURS

Le R. P. PAUL-E. DROUIN, M.S.C., docteur en philosophie de Laval, est professeur de philosophie à St. Joseph's Apostolic School, Watertown, New-York.

M. CHARLES DE KONINCK, docteur en philosophie de Louvain, est doyen de la faculté de Philosophie de Laval et professeur de philosophie de la nature et de philosophie des sciences. Il est aussi chargé de cours à la faculté de Théologie, membre de la Société Royale du Canada et de la Société canadienne des Études mariales.

SOMMAIRE

1. SA SAINTETÉ PIE XII — Lettre Encyclique « *Humani Generis* »
(*Texte latin et version française officielle en regard*) 191
2. SA SAINTETÉ PIE XII — Constitution Apostolique « *Munificentissimus Deus* » (*Texte latin et traduction française en regard*) . 221
3. PAUL-E. DROUIN, M.S.C.— L'entitativ et l'intentionnel: étude comparée de la doctrine thomiste et de l'enseignement suarézien 249
4. CHARLES DE KONINCK — The Compassion of the Virgin-Mother and the Prophecy of Simeon 314

QUODLIBETA

1. Paroles de S. S. Pie XII 331
2. CHARLES DE KONINCK — General Standards and Particular Situations in Relation to the Natural Law 335
3. CHARLES DE KONINCK — La notion marxiste et la notion aristotélicienne de contingence..... 339
4. CHARLES DE KONINCK — « *Sedeo, ergo sum* »: Considerations on the Touchstone of Certitude. 343
5. CHARLES DE KONINCK — La perfection de la royauté du Christ. 349
6. CHARLES DE KONINCK — The Moral Responsibilities of the Scientist 352
7. CHARLES DE KONINCK — The Person of Mary and the Dogma of the Assumption. 357
8. CHARLES DE KONINCK — Le problème de l'évolution: propos sur les solutions faciles, dans le style et à l'adresse de l'avant-garde. 362
9. CHARLES DE KONINCK — La certitude de l'Assomption, avant et après la définition 368

- SOMMAIRE DES REVUES 371

LETTRE ENCYCLIQUE

“*Humani Generis*”

de

Sa Sainteté le Pape Pie XII

sur

certaines opinions fausses
qui menacent de ruiner
les fondements
de la doctrine catholique

(12 août 1950)

Texte latin et version française officielle en regard

Litterae Encyclicae "Humani Generis" *

AD VENERABILES FRATRES PATRIARCHAS, PRIMATES, ARCHIEPISCOPOS, EPISCOPOS ALIOSQUE LOCORUM ORDINARIOS, PACEM ET COMMUNIONEM CUM APOSTOLICA SEDE HABENTES: DE NONNULLIS FALSIS OPINIONIBUS, QVAE CATHOLICAE DOCTRINAE FUNDAMENTA SUBRUERE MINANTUR.

PIUS PP. XII

VENERABILES FRATRES,

SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM.

Humani generis in rebus religiosis ac moralibus discordia et aberratio a veritate probis omnibus, imprimisque fidelibus sincerisque Ecclesiae filiis, vehementissimi doloris fons et causa semper fuere, praesertim vero hodie, cum ipsa culturae christianae principia undique offensa cernimus.

Haud mirum quidem est huiusmodi discordiam et aberrationem extra ovile Christi semper viguisset. Nam licet humana ratio, simpliciter loquendo, veram et certam cognitionem unius Dei personalis, mundum providentia sua tuentis ac gubernantis, necnon naturalis legis a Creatore nostris animis inditae, suis naturalibus viribus ac lumine assequi revera possit, nihilominus non pauca obstant quominus eadem ratio hac sua nativa facultate efficaciter fructuoseque utatur. Quae enim ad Deum pertinent et ad rationes spectant, quae inter homines Deumque intercedunt, veritates sunt rerum sensibilibus ordinem omnino transcendentes, quae, cum in vitae actionem inducuntur eamque informant, sui devotionem suique abnegationem postulant. Humanus autem intellectus in talibus veritatibus acquirendis difficultate laborat tum ob sensuum imaginationisque impulsus, tum ob pravas cupiditates ex peccato originali ortas. Quo fit ut homines in rebus huiusmodi libenter sibi suadeant esse falsa vel saltem dubia, quae ipsi nolint esse vera.

Quapropter divina « revelatio » moraliter necessaria dicenda est, ut ea, quae in rebus religionis et morum rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque humani generis condicione, ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint¹.

* Texte publié par les *Acta Apostolicae Sedis* du 2 septembre 1950.

1. Conc. Vatic. D. B., 1876, Const. *De Fide cath.*, cap.2, *De Revelatione*.

Lettre encyclique "Humani generis" *

A NOS VÉNÉRABLES FRÈRES LES PATRIARCHES, PRIMATS, ARCHEVÊQUES, ÉVÊQUES ET AUTRES ORDINAIRES LOCAUX EN PAIX ET EN COMMUNION AVEC LE SIÈGE APOSTOLIQUE: SUR CERTAINES OPINIONS FAUSSES QUI MENACENT DE RUINER LES FONDEMENTS DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE.

PIE XII, PAPE

VÉNÉRABLES FRÈRES,
SALUT ET BÉNÉDICTION APOSTOLIQUE.

Les dissentiments et les erreurs des hommes en matière religieuse et morale, qui ont toujours été pour tous les honnêtes gens et avant tout pour les vrais fils de l'Église la cause d'une très vive douleur, le sont particulièrement aujourd'hui où Nous voyons de toutes parts attaqués les principes mêmes de la culture chrétienne.

Périls doctrinaux de l'heure présente

A la vérité, il n'est pas étonnant que ces dissentiments et ces erreurs se soient toujours rencontrés en dehors du bercaïl du Christ. Bien que la raison humaine, en effet, à parler simplement, puisse vraiment par ses forces et sa lumière naturelles arriver à une connaissance vraie et certaine d'un Dieu personnel, protégeant et gouvernant le monde par sa Providence, ainsi que d'une loi naturelle mise par le Créateur dans nos âmes, il y a cependant bien des obstacles empêchant cette même raison d'user efficacement et avec fruit de son pouvoir naturel, car les vérités qui concernent Dieu et les relations qui existent entre Dieu et les hommes dépassent absolument l'ordre des choses sensibles, et lorsqu'elles doivent se traduire en action et informer la vie, elles demandent qu'on se donne et qu'on se renonce. L'esprit humain, pour acquérir de semblables vérités, souffre difficulté de la part des sens et de l'imagination, ainsi que des mauvais désirs nés du péché originel. De là vient qu'en de telles matières les hommes se persuadent facilement de la fausseté ou du moins de l'incertitude des choses qu'ils ne voudraient pas être vraies.

C'est pourquoi il faut dire que la Révélation divine est moralement nécessaire pour que les vérités religieuses et morales qui, de soi, ne sont pas inaccessibles à la raison, puissent être, dans l'état actuel du genre humain, connues de tous sans difficulté, avec une ferme certitude et sans mélange d'erreur¹.

* Version officielle française, publiée par *La Documentation catholique*; les sous-titres sont de l'Agence Kipa.

1. Conc. Vatic. D. B., 1876, Const. *De Fide cath.*, cap.2, *De Revelatione*.

Quin immo mens humana difficultates interdum pati potest etiam in certo iudicio « credibilitatis » efformando circa catholicam fidem, quamvis tam multa ac mira signa externa divinitus disposita sint quibus vel solo naturali rationis lumine divina christianae religionis origo certo probari possit. Homo enim sive praeiudicatis ductus opinionibus, sive cupidinibus ac mala voluntate instigatus, non modo externorum signorum evidētiaē, quae praeostat, sed etiam supernis afflatibus, quos Deus in animos ingerit nostros, renuere ac resistere potest.

Cuicumque eos circumspicienti, qui extra ovile Christi sunt, haud difficulter patebunt praecipuae quas viri docti non pauci ingressi sunt viae. Etenim sunt qui evolutionis, ut aiunt, systema, nondum invicte probatum in ipso disciplinarum naturalium ambitu, absque prudentia ac discretione admissum ad omnium rerum originem pertinere contendunt, atque audacter indulgeant opinationi monisticae ac pantheisticae mundi universi continuae evolutioni obnoxii. Qua quidem opinatione fautores communismi libenter fruuntur ut suum « materialismum dialecticum » efficacius propugnent et evehant, omni notione theistica ex animis avulsa.

Huiusmodi evolutionis commenta, quibus omne, quod absolutum, firmum, immutabile est, repudiatur, viam straverunt novae aberranti philosophiae, quae cum « idealismo », « immanentismo » ac « pragmatismo » contendens, « existentialismi » nomen nacta est, utpote quae, immutabilibus rerum essentiis posthabitis, de singulorum, « existentia » tantum sollicita sit.

Accedit falsus quidam « historicismus », qui solis humanae vitae eventibus inhaerens, cuiusvis veritatis legisque absolutae fundamenta subvertit, cum ad res philosophicas tum ad christiana etiam dogmata quod attinet.

In hac tanta opinionum confusione aliquid solaminis Nobis affert eos cernere, qui a « rationalismi » placitis, quibus olim instituti erant, hodie non raro ad veritatis divinitus patefactae haustus redire cupiunt, ac verbum Dei in Sacra Scriptura asservatum agnoscere ac profiteri, utpote disciplinae sacrae fundamentum. At simul dolendum est haud paucos istorum, quo firmiter verbo Dei adhaereant, eo magis humanam rationem adimere, et quo libentius Dei revelantis auctoritatem extollant, eo acius Ecclesiae Magisterium aspernari, a Christo Domino institutum, ut veritates divinitus revelatas custodiat atque interpretetur. Quod quidem non solum Sacris Litteris aperte contradicit, sed ex ipsa rerum experientia falsum manifestatur. Saepe enim ipsi a vera Ecclesia dissidentes de sua ipsorum in rebus dogmaticis discordia palam conqueruntur, ita ut Magisterii vivi necessitatem fateantur inviti.

Bien plus, l'esprit humain peut parfois éprouver des difficultés simplement à formuler un jugement ferme de crédibilité au sujet de la foi chrétienne, bien qu'il existe un grand nombre de signes extérieurs éclatants permettant, même avec la seule lumière naturelle de la raison humaine, de prouver l'origine divine de la religion chrétienne. L'homme, en effet, qu'il soit entraîné par les préjugés ou poussé par ses passions et sa volonté mauvaise, peut se refuser et résister non seulement à l'évidence des signes extérieurs, si claire soit-elle, mais aussi aux inspirations d'en haut que Dieu fait sentir en nos âmes.

Quiconque considère ceux qui se trouvent hors du bercail du Christ constatera facilement sur quelles voies se sont engagés un bon nombre de savants. Il y en a, en effet, qui, bien que le système de l'évolution dans le champ même des disciplines naturelles ne soit pas encore indiscutablement prouvé, l'admettent sans prudence ni discernement et prétendent qu'il concerne l'origine de toutes choses, ne craignant pas de se montrer favorables à l'hypothèse moniste et panthéiste d'un univers soumis à une évolution perpétuelle. Cette hypothèse, précisément, sert aux dirigeants communistes pour propager plus efficacement et mettre en avant leur matérialisme dialectique et faire disparaître des esprits toute notion de Dieu.

Les fausses affirmations d'un semblable évolutionnisme, selon lesquelles se trouve rejeté tout ce qui est absolu, certain, immuable, ont ouvert la voie à une nouvelle philosophie aberrante, qui, rivalisant avec l'idéalisme, l'immanentisme et le pragmatisme, a reçu le nom d'existentialisme, étant donné que, négligeant les essences immuables des êtres, elle s'intéresse seulement à l'existence de chaque chose.

A cela s'ajoute un faux historicisme qui, s'attachant aux seuls événements de la vie humaine, renverse les fondements de toute vérité et de toute loi absolue en ce qui concerne tant la philosophie que les dogmes chrétiens eux-mêmes.

Au milieu de cette confusion d'opinions, Nous éprouvons quelque soulagement à voir ceux qui, jadis, avaient été imbus des principes du rationalisme désirer revenir maintenant aux sources d'une vérité divinement révélée, reconnaître et proclamer que la parole de Dieu conservée dans la Sainte Écriture est le fondement des sciences sacrées. Mais il faut en même temps déplorer qu'un bon nombre de ceux-ci, dans la mesure où ils adhèrent plus fermement à la parole de Dieu, suppriment la raison humaine, et plus volontiers ils exaltent l'autorité de la Révélation divine, plus vivement ils méprisent le Magistère de l'Église institué par le Christ Notre-Seigneur pour conserver les vérités divinement révélées et les interpréter. Ce qui non seulement contredit ouvertement la Sainte Écriture, mais est également démontré faux par l'expérience. Souvent, en effet, ceux mêmes qui sont séparés de l'Église se plaignent ouvertement de leurs dissentiments en matière dogmatique et avouent malgré eux la nécessité d'un Magistère vivant.

Iamvero theologis ac philosophis catholicis, quibus grave incumbit munus divinam humanamque veritatem tuendi animisque inserendi hominum, has opinationes plus minusve e recto itinere aberrantes neque ignorare neque negligere licet. Quin immo ipsi easdem opinationes perspectas habeant oportet, tum quia morbi non apte curantur nisi rite praecogniti fuerint, tum quia nonnumquam in falsis ipsis commentis aliquid veritatis latet, tum denique quia eadem animum provocant ad quasdam veritates, sive philosophicas sive theologicas, sollertius perscrutandas ac perpendendas.

Quodsi philosophi ac theologi nostri ex hisce doctrinis, caute perspectis, tantummodo huiusmodi fructum colligere eniterentur, nulla adesset ratio cur Ecclesiae Magisterium interloqueretur. Attamen, quamvis Nobis compertum sit catholicos doctores ab illis erroribus generatim cavere, constat tamen non deesse hodie, quemadmodum apostolicis temporibus, qui rebus novis plus aequo studentes, ac vel etiam metuentes ne earum rerum, quas progredientis aetatis scientia invexerit, ignari habeantur, sacri Magisterii moderationi se subducere contendant ideoque in eo versentur periculo ne sensim sine sensu ab ipsa veritate divinitus revelata discedant aliosque secum in errorem inducant.

Immo et aliud observatur periculum idque eo gravius, quo virtutis est specie magis obtectum. Plures enim sunt, qui humani generis discordiam ac mentium confusionem deplorantes, imprudenti animorum studio permoti, impetu quodam moventur atque impenso desiderio flagrant infringendi saepta, quibus probi honestique viri invicem disiunguntur, « irenismum » talem amplectentes ut, quaestionibus missis quae homines separant, non modo respiciant ad irruentem atheismum communibus viribus propulsandum, sed etiam ad opposita in rebus quoque dogmaticis reconcilianda. Et quemadmodum olim fuerunt, qui rogarent num translaticia Ecclesiae apologetica ratio obstaculum constitueret potius quam auxilium ad animos Christo lucrandos, ita hodie non desunt qui eo usque procedere audeant ut serio quaestionem moveant num theologia eiusque methodus, quales in scholis ecclesiastica approbante auctoritate vigent, non modo perficiendae, verum etiam omnino reformandae sint, ut regnum Christi quocumque terrarum, inter homines cuiusvis culturae vel cuiusvis opinionis religiosae efficacius propagetur.

I. L'ÉGLISE CATHOLIQUE EN FACE DES ERREURS MODERNES

1. *Le rôle des théologiens et des philosophes*

Les théologiens et les philosophes catholiques, qui ont la lourde charge de défendre la vérité humaine et divine et de la faire pénétrer dans les esprits humains, ne peuvent ni ignorer ni négliger ces systèmes qui s'écartent plus ou moins de la voie droite. Bien plus, ils doivent les bien connaître, d'abord parce que les maux ne se soignent bien que s'ils sont préalablement bien connus, ensuite parce qu'il se cache parfois dans les affirmations fausses elles-mêmes un élément de vérité, enfin parce que ces mêmes affirmations invitent l'esprit à scruter et à considérer plus soigneusement certaines vérités philosophiques ou théologiques.

Si nos philosophes et nos théologiens, de l'examen prudent de ces doctrines s'efforçaient seulement de tirer un tel fruit, il n'y aurait aucune raison pour que le Magistère de l'Église intervînt. Toutefois, quoique Nous sachions bien que les docteurs catholiques se gardent généralement de ces erreurs, il est certain cependant qu'il y a aujourd'hui, comme aux temps apostoliques, des hommes qui, s'attachant plus qu'il ne faut aux nouveautés, ou même qui, craignant de passer pour ignorer les découvertes faites par la science en cette époque de progrès, s'efforcent de se soustraire à la direction du Magistère et se trouvent, à cause de cela, en danger de s'éloigner insensiblement des vérités révélées et d'entraîner dans l'erreur les autres aussi.

Il se présente encore un autre danger, d'autant plus grave qu'il se cache davantage sous l'apparence de la vertu. Beaucoup, déplorant la discorde et la confusion qui règnent dans les esprits, mus par un zèle des âmes imprudent, éprouvent dans leur ardeur un vif désir de rompre les barrières qui divisent d'honnêtes gens; ils adoptent, en conséquence, un tel « irénisme » que, laissant de côté les questions qui divisent les hommes, ils envisagent non seulement de combattre d'un commun accord l'athéisme envahissant, mais même de réconcilier les dogmes, fussent-ils opposés. Et de même qu'il y eut autrefois des gens pour demander si l'apologétique traditionnelle de l'Église ne constituait pas plutôt un obstacle qu'une aide pour gagner les âmes au Christ, il n'en manque pas non plus aujourd'hui pour aller jusqu'à demander sérieusement si la théologie et la méthode qu'elle emploie, telles qu'elles se pratiquent dans les classes avec l'approbation de l'autorité ecclésiastique, ne doivent pas être non seulement perfectionnées, mais encore complètement réformées pour que le règne du Christ soit plus efficacement propagé dans le monde entier parmi les hommes de quelque culture ou de quelque opinion religieuse que ce soit.

S'ils n'avaient d'autre prétention que d'adapter davantage par l'introduction d'une nouvelle méthode l'enseignement ecclésiastique et sa méthode aux conditions et aux besoins actuels, il n'y aurait presque aucune raison d'inquiétude; mais enflammés d'un « irénisme » imprudent,

Quodsi iidem ad nihil aliud intenderent quam ad disciplinam ecclesiasticam eiusque methodum hodiernis condicionibus ac necessitatibus, nova quadam inducta ratione, aptius accommodandas, nulla fere esset causa timendi; at vero imprudenti aestuantes « irenismo », nonnulli veluti obices ad fraternam unitatem restaurandam ea putare videntur, quae ipsis legibus ac principiis a Christo datis innituntur itemque institutis ab eo conditis, vel quae munimina ac fulcimina exstant integritatis fidei, quibus collapsis, omnia uniuntur quidem, sed solummodo in ruinam.

Novae huiusmodi opiniones, sive improbando novitatis desiderio, sive laudabili causa moveantur, non semper eodem gradu, eadem claritate iisdemque terminis proponuntur, nec semper unanimo auctorum consensu; quae enim hodie a quibusdam, cautelis nonnullis ac distinctionibus adhibitis, magis tecte docentur, cras ab aliis audacioribus palam atque immoderate proponuntur, non sine multorum offensione, praesertim iunioris cleri, nec sine ecclesiasticae auctoritatis detrimento. Quodsi cautius agi solet in libris publice editis, iam liberius disseritur in libellis privatim communicatis et in acroasibus coetibusque. Nec tantum inter sodales utriusque cleri et in sacris seminariis institutisque religiosis tales opiniones divulgantur, sed etiam inter laicos, inter eos praesertim, qui iuventuti instituendae operam navant.

Quod autem ad theologiam spectat, quorumdam consilium est dogmatum significationem quam maxime extenuare; ipsumque dogma a loquendi ratione in Ecclesia iamdiu recepta et a philosophicis notionibus penes catholicos doctores vigentibus liberare, ut in catholica exponenda doctrina ad Sacrae Scripturae sanctorumque Patrum dicendi modum redeatur. Spem ipsi foveant fore ut dogma elementis denudatum, quae extrinsecus a divina revelatione esse dicunt, fructuose comparetur cum eorum opinionibus dogmaticis, qui ab Ecclesiae unitate seiuncti sint, utque hac via pedetemptim perveniatur ad assimilanda sibi invicem dogma catholicum et placita dissidentium.

Accedit quod, catholica doctrina ad hanc redacta condicionem, viam sterni autumant, qua, hodiernis necessitatibus satisfaciendo, hodiernae etiam philosophiae notionibus dogma exprimi possit, sive « immanentismi » sive « idealismi » sive « existentialismi » aliusve systematis. Quod idcirco etiam fieri posse ac debere audaciores quidam affirmant, quia fidei mysteria numquam notionibus adaequate veris significari posse contendunt, sed tantum notionibus « approximativis », ut aiunt, ac semper mutabilibus, quibus veritas aliquatenus quidem indicetur, sed necessario quoque deformetur. Quapropter non absurdum esse putant, sed necesse omnino esse ut theologia pro variis philosophiis, quibus decursu temporum tamquam suis utitur instrumentis, novas antiquis substituat notiones, ita ut diversis quidem modis, ac vel etiam aliqua ratione oppositis, idem tamen, ut aiunt, valentibus, easdem divinas veritates humanitus reddat.

certaines semblent considérer comme des obstacles à la restauration de l'unité fraternelle ce qui en fait est fondé sur les lois mêmes et les principes posés par le Christ et sur les institutions établies par lui, ou bien constitue la défense et le soutien de l'intégrité de la foi et ne saurait, en disparaissant, qu'assurer l'union dans la ruine.

Ces opinions nouvelles, qu'elles procèdent d'un désir blâmable de nouveauté ou d'un motif louable, ne sont pas toujours proposées au même degré, avec la même clarté et dans les mêmes termes, ni ne rencontrent toujours l'accord unanime de leurs divers auteurs; ce que certains enseignent aujourd'hui de façon couverte avec des précautions et des distinctions, sera proposé demain par d'autres plus audacieux de manière claire et sans restriction, non sans faire tort à beaucoup, spécialement au jeune clergé, et non sans dommage pour l'autorité ecclésiastique. Si on parle prudemment dans les livres imprimés, on s'exprime plus librement dans les écrits communiqués privément, dans les cours et les réunions. Et ces opinions ne sont pas divulguées seulement parmi le clergé séculier et régulier, dans les Séminaires et les Instituts religieux, mais aussi parmi les laïques, parmi ceux spécialement qui sont consacrés à l'enseignement.

2. Le danger du relativisme dogmatique

En ce qui regarde la théologie, certains entendent réduire le plus possible la signification des dogmes, libérer le dogme lui-même de la manière de s'exprimer en usage dans l'Église depuis longtemps et des concepts philosophiques en vigueur chez les Docteurs catholiques, pour retourner dans l'exposition de la doctrine catholique aux expressions employées par la Sainte Écriture et par les Pères. Ils espèrent ainsi que le dogme, dépouillé des éléments qu'ils appellent extrinsèques à la Révélation, puisse être avec fruit comparé aux opinions dogmatiques de ceux qui sont séparés de l'unité de l'Église, ce qui permettrait d'arriver petit à petit à l'assimilation du dogme catholique et des idées des dissidents. En outre, la doctrine catholique, une fois ainsi réduite, ils pensent de cette manière donner le moyen de satisfaire aux besoins actuels en exprimant le dogme dans les notions de la philosophie actuelle, immanentisme, idéalisme, existentialisme ou autre. C'est pourquoi certains, plus audacieux, affirment que cela peut et même que cela doit se faire, car, prétendent-ils, jamais les mystères de la foi ne peuvent être exprimés en termes vrais, mais seulement en termes approximatifs, et toujours changeables, qui indiquent la vérité dans une certaine mesure, mais qui la déforment aussi nécessairement. C'est pourquoi ils ne jugent pas absurde, mais au contraire absolument nécessaire, que la théologie, selon les diverses philosophies dont au cours des temps elle se sert comme d'instruments, substitue de nouvelles notions aux anciennes, de telle sorte que sous des modes divers ou même dans une certaine mesure opposés, mais équivalents selon eux, elle exprime de manière humaine les mêmes vérités divines. Ils ajoutent que l'histoire des dogmes consiste à

Addunt etiam historiam dogmatum consistere in reddendis variis sibi que succedentibus formis, quas veritas revelata induerit, secundum diversas doctrinas et opinionationes quae saeculorum decursu ortae fuerint.

Patet autem ex iis, quae diximus, huiusmodi molimina non tantum ducere ad « relativismum » dogmaticum, quem vocant, sed illum iam reapse continere; cui quidem despectus doctrinae communiter traditae eorumque vocabulorum, quibus eadem significatur, satis superque favet. Nemo sane est qui non videat huiusmodi notionum vocabula cum in scholis tum ab ipsius Ecclesiae Magisterio adhibita, perfici et perpoliri posse; ac notum praeterea est Ecclesiam in iisdem vocibus adhibendis non semper constantem fuisse. Liquet etiam Ecclesiam non cuilibet systemati philosophico, brevi temporis spatio vigenti, devinciri posse: sed ea quae communi consensu a catholicis doctoribus composita per plura saecula fuere ad aliquam dogmatis intelligentiam attingendam, tam caduco fundamento procul dubio non nituntur. Nituntur enim principiis ac notionibus ex vera rerum creaturarum cognitione deductis; in quibus quidem deducendis cognitionibus humanae menti veritas divinitus revelata, quasi stella, per Ecclesiam illuxit. Quare mirum non est aliquas huiusmodi notiones a Conciliis Oecumenicis non solum adhibitas, sed etiam sancitas esse, ita ut ab eis discedere nefas sit.

Quapropter neglegere, vel reicere, vel suo valore privare tot ac tanta, quae pluries saeculari labore a viris non communis ingenii ac sanctitatis, invigilante sacro Magisterio, nec sine Sancti Spiritus lumine et ductu, ad accuratius in dies fidei veritates exprimendas mente concepta, expressa ac perpolita sunt, ut eorumdem in locum coniecturales notiones sufficiantur ac quaedam fluxae ac vagae novae philosophiae dictiones, quae ut flos agri hodie sunt et cras decident, non modo summa est imprudentia, verum etiam ipsum dogma facit quasi arundinem vento agitatum. Despectus autem vocabulorum ac notionum quibus theologi scholastici uti solent, sponte ducit ad enervandam theologiam, ut aiunt speculativam, quam, cum ratione theologica innitatur, vera certitudine carere existimant.

Utique, proh dolor, rerum novarum studiosi a scholasticae theologiae contemptu ad neglegendum, ac vel etiam ad despiciendum facile transeunt ipsum Magisterium Ecclesiae, quod theologiam illam sua auctoritate tantopere comprobant. Hoc enim Magisterium ab ipsis tamquam progressionis sufflamen ac scientiae obex exhibetur; ab acatholicis vero quibusdam iam veluti iniustum frenum consideratur quo excultiores aliqui theologi a disciplina sua innovanda detineantur. Et quamquam hoc sacrum Magisterium, in rebus fidei et morum, cuilibet theologo proxima et universalis veritatis norma esse debet, utpote cui Christus

exprimer les différentes formes que la vérité révélée a revêtues successivement selon les diverses doctrines et systèmes qui virent le jour au cours des siècles.

Il est clair d'après ce que nous avons dit que ces tentatives non seulement conduisent au relativisme dogmatique, mais qu'elles le contiennent déjà en fait; le mépris de la doctrine communément enseignée et des termes dans lesquels elle est exprimée n'y prête déjà que trop. Il n'est personne qui ne voie que les expressions employées, soit dans les classes, soit par le Magistère de l'Église, pour exprimer ces notions peuvent être améliorées et perfectionnées; on sait d'ailleurs que l'Église n'a pas constamment employé les mêmes termes. Il est clair également que l'Église ne peut se lier à n'importe quel système philosophique, dont le règne dure peu de temps; mais les expressions qui, durant plusieurs siècles, furent établies du consentement commun des Docteurs catholiques pour arriver à quelque intelligence du dogme, ne reposent assurément pas sur un fondement si fragile. Elles reposent, en effet, sur des principes et des notions déduites de la véritable connaissance des choses créées; dans la déduction de ces connaissances, la vérité révélée a éclairé comme une étoile l'esprit humain, par le moyen de l'Église. C'est pourquoi il n'y a pas à s'étonner si certaines de ces notions non seulement ont été employées dans les Conciles œcuméniques, mais en ont reçu une telle sanction qu'il n'est pas permis de s'en éloigner.

Aussi est-il de la plus grande imprudence de négliger ou de rejeter ou de priver de leur valeur tant de notions importantes que des hommes d'un génie et d'une sainteté non communs, sous la vigilance du Magistère et non sans l'illumination et la conduite du Saint-Esprit, ont conçues, exprimées et précisées dans un travail plusieurs fois séculaire pour formuler toujours plus exactement les vérités de la foi, et de leur substituer des notions et des expressions flottantes et vagues d'une philosophie nouvelle, qui existent aujourd'hui et disparaîtront demain comme la fleur des champs; c'est faire du dogme lui-même comme un roseau agité par le vent. Le mépris des vocables et des notions dont se servent habituellement les théologiens scolastiques les conduit spontanément à énerver la théologie qu'ils appellent spéculative, laquelle, s'appuyant sur la raison théologique, manque, estiment-ils, de véritable certitude.

3. *Le rôle du Magistère de l'Église*

De fait, malheureusement, les amateurs de nouveauté passent facilement du mépris de la théologie scolastique au manque d'égards et même au mépris à l'égard du Magistère de l'Église, qui a si fortement appuyé de son autorité cette théologie. Le Magistère est présenté par eux comme un empêchement au progrès et un obstacle pour la science; des non-catholiques le considèrent comme un frein injuste qui empêche certains théologiens plus cultivés de renouveler leur science. Et bien que ce Magistère doive être pour tout théologien, en matière de foi et de mœurs, la règle prochaine et universelle de vérité — car le Christ Notre-Seigneur

Dominus totum depositum fidei — Sacras nempe Litteras ac divinam « traditionem » — et custodiendum et tuendum et interpretandum concedidit, attamen officium, quo fideles tenentur illos quoque fugere errores, qui ad haeresim plus minusve accedant, ideoque « etiam constitutiones et decreta servare, quibus pravae huiusmodi opiniones a Sancta Sede proscriptae et prohibitae sunt »¹, nonnunquam ita ignoratur ac si non habeatur. Quae in Romanorum Pontificum Encyclicis Litteris de indole et constitutione Ecclesiae exponuntur, a quibusdam consulto neglegi solent, ea quidem de causa ut praevaleat notio quaedam vaga, quam ex antiquis Patribus, praesertim graecis, haustam esse profitentur. Pontifices enim, ut ipsi dicitant, de his quae inter theologos disputantur iudicare nolunt, itaque ad pristinos fontes redeundum est et ex antiquorum scriptis recentiora Magisterii constitutiones ac decreta explicanda sunt.

Quae etsi fortasse scite dicta videntur, attamen fallacia non carent. Verum namque est generatim Pontifices theologis libertatem concedere in iis quae inter melioris notae doctores vario sensu disputentur; at historia docet, plura quae prius liberae disceptationi subiecta fuerint, postea nullam iam disceptationem pati posse.

Neque putandum est, ea quae in Encyclicis Litteris proponuntur, assensum per se non postulare, cum in iis Pontifices supremam sui Magisterii potestatem non exerceant. Magisterio enim ordinario haec docentur, de quo illud etiam valet: « Qui vos audit, me audit »²; ac plerumque quae in Encyclicis Litteris proponuntur et inculcantur, iam aliunde ad doctrinam catholicam pertinent. Quodsi Summi Pontifices in actis suis de re hactenus controversa data opera sententiam ferunt, omnibus patet rem illam, secundum mentem ac voluntatem eorundem Pontificum, quaestionem liberae inter theologos disceptationis iam haberi non posse.

Verum quoque est, theologis semper redeundum esse ad divinae revelationis fontes: eorum enim est indicare qua ratione ea quae a vivo Magisterio docentur, in Sacris Litteris et in divina « traditione », « sive explicite, sive implicite inveniantur »³. Accedit quod uterque doctrinae divinitus revelatae fons tot tantosque continet thesauros veritatis, ut numquam reapse exhauriatur. Quapropter sacrorum fontium studio sacrae disciplinae semper iuvenescunt; dum contra speculatio, quae ulteriorem sacri depositi inquisitionem neglegit, ut experiundo novimus, sterilis evadit. Sed hac de causa theologia etiam positiva, quam dicunt, scientiae dumtaxat historicae aequari nequit. Una enim cum sacris eiusmodi fontibus Deus Ecclesiae suae Magisterium vivum dedit, ad ea quoque illustranda et enucleanda, quae in fidei deposito nonnisi obscure ac velut implicite continentur. Quod quidem depositum nec singulis christifidelibus nec ipsis theologis divinus Redemptor concedidit authentice

1. *C. I. C.*, can. 1324; cfr. Conc. Vat., D. B., 1820, Const. *De Fide cath.*, cap. 4, *De fide et ratione*, post canones.

2. *LUC.*, x, 16.

3. *Pius IX*, *Inter gravissimas*, 28 oct. 1870, *Acta*, Vol. I, p. 260.

lui a confié tout le dépôt de la foi, Écriture Sainte et Tradition, à garder, à défendre et à interpréter,— toutefois le devoir qu'ont les fidèles d'éviter aussi les erreurs qui voient plus ou moins avec l'hérésie, et par conséquent d'« observer même les constitutions et décrets par lesquels le Saint-Siège proscrit et prohibe de telles opinions mauvaises »¹, est parfois aussi ignoré d'eux que s'il n'existait pas. Ce qui est exposé dans les Encycliques des Souverains Pontifes sur le caractère et la constitution de l'Église est par certains délibérément et habituellement négligé dans le but de faire prévaloir un concept vague qu'ils disent pris aux anciens Pères, spécialement aux Grecs. Les Papes, en effet, disent-ils, n'entendent pas se prononcer sur les questions qui sont matière à discussion entre les théologiens; c'est pourquoi il faut retourner aux sources et expliquer par les écrits des anciens les constitutions et décrets récents du Magistère.

C'est peut-être bien dit, mais ce n'est pas exempt d'erreur. De fait, il est vrai que les Papes laissent généralement aux théologiens la liberté sur les questions disputées entre les docteurs les plus renommés, mais l'histoire enseigne que bien des choses qui furent d'abord laissées à la libre discussion ne peuvent plus désormais supporter aucune discussion.

Il ne faut pas estimer non plus que ce qui est proposé dans les Encycliques ne demande pas de soi l'assentiment puisque les Papes n'y exercent pas le pouvoir suprême de leur Magistère. A ce qui est enseigné par le ministère ordinaire, s'applique aussi la parole: « Qui vous écoute, m'écoute »²; et la plupart du temps ce qui est exposé dans les Encycliques appartient déjà d'autre part à la doctrine catholique. Si les Papes portent expressément dans leurs actes un jugement sur une matière qui était jusque-là controversée, tout le monde comprend que cette matière dans la pensée et la volonté des Souverains Pontifes n'est plus désormais à considérer comme question libre entre les théologiens. Il est vrai aussi que les théologiens doivent sans cesse revenir aux sources de la Révélation divine; c'est leur rôle d'indiquer de quelle manière les vérités enseignées par le Magistère vivant se trouvent « explicitement ou implicitement dans les Écritures et la Tradition »³. En outre, l'une et l'autre sources de la doctrine divinement révélée contiennent des trésors de vérité si nombreux et si grands qu'on ne les épuîsera jamais. C'est pourquoi, par l'étude des sources, les sciences sacrées rajeunissent sans cesse, tandis que la spéculation qui néglige de pousser au delà l'étude du dépôt révélé, l'expérience nous l'a appris, devient stérile. Pour ce motif, la théologie positive elle-même ne peut être ramenée au rang d'une science simplement historique. Dieu, en effet, a donné à son Église, avec ces sources que nous avons dites, un Magistère vivant pour éclairer et dégager ce qui n'était contenu dans le dépôt de la foi que d'une manière obscure et pour ainsi dire implicite. Ce dépôt, ce n'est pas à chacun des fidèles, ni même aux théologiens eux-mêmes que Notre Divin Rédempteur en

1. C. I. C., can. 1324; cf. Conc. Vat., D. B., 1820, Const. *De Fide cath.*, cap. 4, *De fide et ratione*, post canones.

2. Luc, x, 16.

3. PIUS IX, *Inter gravissimas*, 28 oct. 1870, *Acta*, Vol. I, p. 260.

interpretandum, sed soli Ecclesiae Magisterio. Si autem hoc suum munus Ecclesia exercet, sicut saeculorum decursu saepenumero factum est, sive ordinario sive extraordinario eiusdem muneris exercitio, patet omnino falsam esse methodum, qua ex obscuris clara explicentur, quin immo contrarium omnes sequi ordinem necesse esse. Quare Decessor Noster imm. mem. Pius IX, docens nobilissimum theologiae munus illud esse, quod ostendat quomodo ab Ecclesia definita doctrina contineatur in fontibus, non absque gravi causa illa addidit verba: « eo ipso sensu, quo ab Ecclesia definita est ».

Ut autem ad novas, quas supra attigimus, opinionationes redeamus, plura etiam a nonnullis proponuntur vel mentibus instillantur in detrimentum divinae auctoritatis Sacrae Scripturae. Etenim sensum definitionis Concilii Vaticani de Deo Sacrae Scripturae auctore audacter quidam pervertunt; atque sententiam, iam pluries reprobata, renovant, secundum quam Sacrarum Litterarum immunitas errorum ad ea solummodo, quae de Deo ac de rebus moralibus et religiosis traduntur, pertineat. Immo perperam loquuntur de sensu humano Sacrorum Librorum sub quo sensus eorum divinus lateat, quem solum infallibilem declarant. In Sacra Scriptura interpretanda nullam haberi volunt rationem analogiae fidei ac « traditionis », Ecclesiae; ita ut Sanctorum Patrum et sacri Magisterii doctrina quasi ad trutinam Sacrae Scripturae, ratione mere humana ab exegetis explicatae, sit revocanda, potius quam eadem Sacra Scriptura exponenda sit ad mentem Ecclesiae, quae a Christo Domino totius depositi veritatis divinitus revelatae custos ac interpret constituta est.

Ac praeterea sensus litteralis Sacrae Scripturae eiusque expositio a tot tantisque exegetis, vigilante Ecclesia, elaborata, ex commenticiis eorum placitis, novae cedere debent exegesi, quam symbolicam ac spirituales appellant; et qua Sacra Biblia Veteris Testamenti, quae hodie in Ecclesia tamquam fons clausus lateant, tandem aliquando omnibus aperiantur. Hac ratione asseverant difficultates omnes evanescere, quibus ii tantummodo praepediantur, qui sensui litterali Scripturarum adhaereant.

Quae quidem omnia quam aliena sint a principiis ac normis hermeneuticis a Decessoribus Nostris fel. rec. Leone XIII in Encyclicis Litteris *Providentissimus*, et a Benedicto XV in Enc. Litt. *Spiritus Paraclitus*, itemque a Nobis ipsis in Enc. Litt. *Divino afflante Spiritu* rite statutis nemo est qui non videat.

Ac mirum non est huiusmodi novitates, ad omnes fere theologiae partes quod attinet, iam venenosos peperisse fructus. In dubium revo-

a confié l'interprétation authentique, mais au seul Magistère de l'Église. Or, si l'Église exerce ce rôle, comme il lui est souvent arrivé au cours des siècles, par la voie ordinaire ou extraordinaire, il est trop évident que c'est une méthode fausse d'expliquer le clair par l'obscur; bien plus, c'est l'ordre contraire qui s'impose à tous.

Aussi Pie IX, Notre Prédécesseur d'immortelle mémoire, lorsqu'il enseigna que le rôle très noble de la théologie est de montrer comment la doctrine définie par l'Église est contenue en ces sources, ajouta, non sans grave raison, ces paroles: « dans le sens même où l'Église l'a définie ».

4. *L'autorité de la Sainte Écriture*

Pour en revenir, donc, aux opinions nouvelles, que nous avons mentionnées plus haut, certains proposent encore ou suggèrent diverses opinions qui entament l'autorité divine de la Sainte Écriture. Certains, en effet, osent fausser le sens de la définition du Concile du Vatican qui proclame Dieu auteur des Écritures, reprenant ainsi une opinion bien des fois condamnée, selon laquelle l'inerrance de l'Écriture ne s'étendrait qu'à ce qui concerne Dieu, les choses morales et religieuses. Bien plus, ils parlent à tort du sens humain des Livres Sacrés, sous lequel se cacherait le sens divin, seul infaillible, disent-ils. Dans l'interprétation de l'Écriture, ils ne veulent aucunement qu'on tienne compte de l'analogie de la foi et de la tradition de l'Église; en sorte, qu'il faudrait ramener l'enseignement des Saints Pères et du Magistère au sens de l'Écriture interprétée d'une manière purement humaine par les exégètes, plutôt que d'expliquer la Sainte Écriture selon l'esprit de l'Église, que le Christ Notre-Seigneur a établie gardienne et interprète de l'entier dépôt de la vérité divinement révélée.

En outre, le sens littéral de l'Écriture et l'exposé qu'en ont élaboré, sous la vigilance de l'Église, tant et de si grands exégètes, doivent céder, selon les décrets fallacieux de ces maîtres, devant l'exégèse nouvelle, qu'ils appellent symbolique et spirituelle. C'est par elle que les Livres de l'Ancien Testament, qui demeureraient aujourd'hui dans l'Église comme dans une fontaine scellée, seraient enfin de nouveau intelligibles à tous. Par cette voie, assurent-ils, s'évanouissent toutes les difficultés qui n'entravent que ceux qui restent attachés au sens littéral des Écritures.

Tout le monde voit combien toutes ces doctrines s'écartent des principes et des normes d'herméneutique qui furent justement fixées par Nos Prédécesseurs d'heureuse mémoire, Léon XIII, en l'Encyclique *Providentissimus*, et Benoît XV en l'Encyclique *Spiritus Paraclitus*, ainsi que par Nous-mêmes en Notre Encyclique *Divino Afflante Spiritu*.

II. LA PÉNÉTRATION DES ERREURS MODERNES

1. *Sur le plan théologique*

Il n'est pas étonnant que ces nouveautés aient déjà produit des fruits empoisonnés dans toutes les parties de la théologie. On met en doute

catur humanam rationem, absque divinae « revelationis » divinaeque gratiae auxilio, argumentis ex creatis rebus deductis demonstrare posse Deum personalem existere; negatur mundum initium habuisse, atque contenditur creationem mundi necessariam esse, cum ex necessaria liberalitate divini amoris procedat; aeterna et infallibilis liberarum actionum hominum praescientia Deo item denegatur; quae quidem Vaticani Concilii declarationibus adversantur¹.

Quaestio etiam a nonnullis agitur num Angeli creaturae personales sint; numque materia a spiritu essentialiter differat. Alii veram « gratuitatem » ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autument Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet. Nec satis; nam peccati originalis notio, definitionibus tridentinis posthabitis, pervertitur, unaque simul peccati in universum, prout est Dei offensa, itemque satisfactionis a Christo pro nobis exhibitae. Nec desunt qui contendat transubstantiationis doctrinam, utpote antiquata notione philosophica substantiae innixam, ita emendandam esse ut realis Christi praesentia in Ss. Eucharistia ad quemdem symbolismum reducatur, quatenus consecratae species, nonnisi signa efficacia sint spiritualis praesentiae Christi eiusque intimae coniunctionis cum fidelibus membris in Corpore Mystico.

Quidam censent se non devinciri doctrina paucis ante annis in Encyclicis Nostris Litteris exposita, ac fontibus « revelationis » innixa, quae quidem docet corpus Christi mysticum et Ecclesiam Catholicam Romanam unum idemque esse². Aliqui necessitatem pertinendi ad veram Ecclesiam, ut sempiterna attingatur salus, ad vanam formulam reducunt. Alii denique rationali indoli « credibilitatis » fidei christianae iniuriam inferunt.

Haec et alia id genus iam serpere constat inter nonnullos filios Nostros, quos incautum animarum studium vel falsi nominis scientia decipiunt, quibusque maerenti animo et notissimas veritates repetere cogimur et manifestos errores errorisque pericula non sine anxitudine indicare.

In comperto est quanti Ecclesia humanam rationem faciat, quod pertinet ad existentiam unius Dei personalis certo demonstrandam, itemque ad ipsius christianae fidei fundamenta signis divinis invicte comprobanda; parique modo ad legem, quam Creator animis hominum indidit, rite exprimendam; ac denique ad aliquam mysteriorum intelligentiam assequendam eamque fructuosissimam³. Hoc tamen munus ratio tum solum apte ac tuto absolvere poterit, cum debito modo exulta

1. Cfr. Conc. Vat., Const. *De Fide cath.*, cap.1, *De Deo rerum omnium creatore*.

2. Cfr. Litt. Enc. *Mystici Corporis Christi*, A. A. S., Vol. XXXV, p.193sq.

3. Cfr. Conc. Vat., D. B., 1796.

la puissance de la raison à démontrer, par des arguments tirés des créatures, sans l'aide de la Révélation, l'existence d'un Dieu personnel; on nie que le monde ait commencé, et on prétend que la création du monde était nécessaire, puisqu'elle procéderait de la nécessaire libéralité de l'amour divin; on refuse à Dieu la prescience éternelle et infaillible des actions libres des hommes; toutes doctrines, qui s'opposent aux déclarations du Concile du Vatican¹.

Quelques-uns même se demandent si les anges sont des créatures personnelles, si la matière diffère essentiellement de l'esprit. D'autres déforment la vraie notion de la gratuité de l'ordre surnaturel, quand ils prétendent que Dieu ne peut créer des êtres doués d'intelligence, sans les ordonner et les appeler à la vision béatifique. Ce n'est pas assez; écartant les définitions du Concile de Trente, on fausse la notion du péché originel et en même temps celle du péché en général, en tant qu'il est offense de Dieu, celle aussi de la satisfaction que le Christ a présentée pour nous. Il s'en trouve pour soutenir que la doctrine de la transsubstantiation, fondée, disent-ils, sur une notion philosophique vieillie de la substance, doit être corrigée, de telle sorte que la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie se réduise à une sorte de symbolisme, en ce sens que les espèces consacrées ne seraient que les signes efficaces de la présence spirituelle du Christ et de son intime union en son Corps mystique avec les membres fidèles.

Certains sont d'avis qu'ils ne sont point liés par la doctrine que Nous exposons, il y a peu d'années, en Notre Encyclique et qui s'appuie sur les sources de la Révélation, à savoir que le Corps mystique du Christ et l'Eglise catholique romaine sont une seule et même chose². Quelques-uns réduisent à une vaine formule la nécessité d'appartenir à l'Eglise pour arriver au salut éternel. D'autres, enfin, n'admettent pas le caractère rationnel des signes de crédibilité de la foi catholique.

Ces doctrines, et d'autres du même genre, il est manifeste qu'elles se glissent déjà chez plusieurs de Nos fils, entraînés dans l'erreur par un zèle des âmes inconsideré ou une science fausse. Il Nous faut donc avec tristesse leur répéter des vérités très connues et leur indiquer, non sans douleur, des erreurs manifestes et les dangers d'erreur auxquels ils sont exposés.

2. Sur le plan philosophique

On sait l'importance que l'Eglise attache au pouvoir qu'a la raison humaine de démontrer, avec certitude, l'existence d'un Dieu personnel, de prouver victorieusement à partir de signes divins les fondements de la foi chrétienne, d'exprimer justement la loi inscrite par le Créateur dans le cœur des hommes, enfin, d'atteindre à une certaine connaissance des mystères, véritable et très fructueuse³. La raison, toutefois, n'arrivera à s'exercer ainsi, avec justesse et sûreté, que si elle a été formée comme il

1. Cf. Conc. Vat. Const. *De Fide cath.*, cap.1, *De Deo rerum omnium creatore*.

2. Cf. Litt. Enc. *Mystici Corporis Christi*, A. A. S., Vol. XXXV, p.193sq.

3. Cf. Conc. Vat., D. B., 1796.

fuerit; nempe cum fuerit sana illa philosophia imbuta, quae veluti patri-
monium iamdudum exstat a superioribus christianis aetatibus traditum,
atque adeo altioris etiam ordinis auctoritatem habet, quia ipsum Magis-
terium Ecclesiae, eius principia ac praecipua asserta, a viris magni ingenii
paulatim patefacta ac definita, ad ipsius divinae « revelationis » trutinam
vocavit. Quae quidem philosophia in Ecclesia agnita ac recepta, et
verum sincerumque cognitionis humanae valorem tuetur, et metaphysica
inconcussa principia — rationis nempe sufficientis, causalitatis, et finali-
tatis — ac demum certae et immutabilis veritatis assecutionem.

In hac philosophia plura sane exponuntur, quibus res fidei et morum
neque directe nec indirecte attinguntur, quaeque propterea Ecclesia liberae
peritorum disceptationi permittit; at quoad alia plura, praesertim quoad
principia assertaque praecipua, quae supra memoravimus, eadem libertas
non viget. Etiam in huiusmodi essentialibus quaestionibus, philosophiam
quidem aptiore ac ditiori veste induere licet, efficacioribus dictionibus
communire, quibusdam scholarum adminiculis minus aptis exuere, sanis
quoque quibusdam elementis progredientis humanae lucubrationis caute
locupletare; numquam tamen eam subvertere fas est, vel falsis principiis
contaminare, vel quasi magnum quidem, sed obsoletum existimare
monumentum. Non enim veritas omnisque eius philosophica declaratio
in dies mutari possunt, cum potissimum agatur de principiis humanae
menti per se notis, vel de sentiis illis, quae tum saeculorum sapientia,
tum etiam divinae « revelationis » consensu ac fulcimine innituntur.
Quidquid veri mens humana, sincere quaerens, invenire poterit, iam
acquisitae veritati profecto adversari nequit; siquidem Deus, summa
Veritas, humanum intellectum condidit atque regit, non ut rite acquisitis
cotidie nova opponat, sed ut, remotis erroribus qui forte irrepserint,
verum vero superstruat eodem ordine ac compagine quibus ipsa rerum
natura, ex qua verum hauritur, constituta cernitur. Quapropter chris-
tianus, sive philosophus, sive theologus, non festinanter ac leviter am-
plectatur quidquid novi in dies excogitatum fuerit, sed summa sedulitate
id perpendat ac iusta in trutina ponat, ne adeptam veritatem amittat,
vel corrumpat, gravi profecto cum ipsius fidei discrimine ac detrimento.

Quae si bene perspecta fuerint, facile patebit cur Ecclesia exigat ut
futuri sacerdotes philosophicis disciplinis instruantur « ad Angelici
Doctoris rationem, doctrinam et principia »¹, quandoquidem plurimum

1. *C. I. C.*, can. 1366, 2.

convient; c'est-à-dire si elle a été pénétrée de cette philosophie saine que nous avons reçue des siècles chrétiens qui nous ont précédés comme un patrimoine, depuis longtemps constitué, arrivé précisément à ce degré supérieur d'autorité, parce que le Magistère même de l'Église a soumis aux normes de la Révélation divine elle-même ses principes et ses principales assertions, que de grands esprits avaient peu à peu découverts et définis. Cette philosophie reçue et communément admise dans l'Église défend l'authentique et exacte valeur de la connaissance humaine, les principes inébranlables de la métaphysique — principes de raison suffisante, de causalité et de finalité, — enfin la capacité d'arriver à une vérité certaine et immuable.

Il faut respecter les acquisitions définitives de la philosophie.

Cette philosophie présente de nombreux points qui ne touchent, ni directement ni indirectement, aux questions de foi et de morale et que l'Église, pour ce motif, abandonne à la libre discussion des esprits compétents. En d'autres domaines, au contraire, ceux surtout qui concernent les principes et les énoncés essentiels que Nous avons rappelés, la même liberté n'existe pas. Même en ces questions essentielles, il est permis de donner à la philosophie un vêtement plus juste et plus riche, de la défendre par des exposés plus efficaces, de la dégager de certaines présentations scolaires moins adaptées, de l'enrichir prudemment de certains apports de la pensée humaine; mais il n'est jamais permis de la renverser, de la contaminer par de faux principes ou de l'estimer un monument imposant, certes, mais d'un autre âge. C'est que la vérité et toute la présentation philosophique qu'on en fait ne peuvent changer d'un jour à l'autre, surtout quand il s'agit des principes qui sont connus par eux-mêmes à l'esprit humain, ou de ces assertions qui s'appuient sur la sagesse des siècles et leur accord avec la Révélation. Tout ce que la raison humaine, en ses recherches sincères, pourra découvrir de vérité, ne peut sûrement pas s'opposer aux vérités acquises. Car Dieu, Souveraine Vérité, a établi l'intelligence, et il la dirige non pas en lui faisant opposer chaque jour des nouveautés aux vérités justement acquises, mais en lui donnant d'écarter les erreurs qui, par hasard, se seraient glissées, pour ajouter le vrai au vrai, dans le même ordre et selon l'harmonie qui se révèle dans la constitution même des choses d'où nous tirons le vrai. Que le chrétien, philosophe ou théologien, n'embrace donc pas avec précipitation et légèreté toutes les nouveautés du jour, mais qu'avec grand soin, il pèse ces pensées, les mette en une juste balance, crainte de perdre la vérité qu'il possède ou de la contaminer, avec de grands dommages et de grands risques, pour la foi elle-même.

Il faut respecter la méthode et la doctrine de saint Thomas.

Si on a bien saisi ces points de vue, on apercevra sans peine pourquoi l'Église exige que ses futurs prêtres soient formés aux disciplines philosophiques « selon la méthode, la doctrine et les principes du Docteur

saeculorum experientia probe noscit Aquinatis methodum ac rationem sive in tironibus erudiendis, sive in absconditis veritatibus pervestigandis, singulari praestantia eminere; ipsius autem doctrinam cum divina « revelatione » quasi quodam concentu consonare, atque ad fidei fundamenta in tuto collocanda efficacissimam esse, necnon ad sani progressionis fructus utiliter et secure colligendos¹.

Hac de causa quam maxime deplorandum est, philosophiam in Ecclesia receptam ac agnitam hodie a nonnullis despectui haberi, ita ut antiquata quoad formam, rationalistica, ut aiunt, quoad cogitandi processum, impudenter renuntietur. Dictitant enim hanc nostram philosophiam perperam opinionem tueri metaphysicam absolute veram existere posse; dum contra asseverant res, praesertim transcendentis, non aptius exprimi posse, quam disparatis doctrinis, quae sese mutuo compleant, quamvis sibi invicem quodammodo opponantur. Quare philosophiam nostris traditam scholis, cum sua lucida quaestionum descriptione ac solutione, cum accurata sua notionum determinatione clarisque distinctionibus, utilem quidem esse posse concedunt ad propaedeusim scholasticae theologiae, mentibus hominum mediæ aevi egregie accommodatam; non tamen praebere philosophandi rationem, quae hodiernae nostrae culturae ac necessitatibus respondeat. Opponunt deinde philosophiam perennem nonnisi philosophiam immutabilium essentialium esse, dum hodierna mens ad « existentiam » singulorum spectet necesse est et ad vitam semper fluentem. Dum vero hanc philosophiam despiciunt, alias extollunt sive antiquas, sive recentes, sive Orientis, sive Occidentis populorum, ita ut in animos insinuare videantur quamlibet philosophiam vel opinionem, quibusdam additis, si opus fuerit, correctionibus vel complementis, cum dogmate catholico componi posse; quod quidem falsum omnino esse, cum praesertim de commentis illis agatur, quae vel « immanentismum » vocant, vel « idealismum », vel « materialismum » sive historicum, sive dialecticum, ac vel etiam « existentialismum » sive atheismum profitentem, sive saltem valori ratiocinii metaphysici adversantem, catholicus nemo in dubium revocare potest.

Ac denique philosophiae nostris traditae scholis hoc vitio vertunt, eam nempe in cognitionis processu ad intellectum unice respicere, neglecto munere voluntatis et affectuum animi. Quod quidem verum non est. Numquam enim christiana philosophia utilitatem negavit et efficacitatem bonarum totius animi dispositionum ad res religiosas ac morales plene cognoscendas et amplectendas; immo semper docuit huiusmodi dispositionum defectum causam esse posse cur intellectus, cupiditatibus ac

1. A. A. S., Vol. XXXVIII, 1946, p.387.

Angélique »¹. C'est que l'expérience de plusieurs siècles lui a parfaitement appris que la méthode de l'Aquinate, qu'il s'agisse de former de jeunes esprits, ou d'approfondir les vérités les plus secrètes, s'impose entre toutes par ses mérites singuliers; sa doctrine s'harmonise avec la Révélation divine comme par un juste accord; elle est singulièrement efficace pour établir, avec sûreté, les fondements de la foi, comme aussi pour recueillir, de façon sûre et utile, les fruits du vrai progrès².

Pour ce motif, il faut extrêmement déplorer que cette philosophie, reçue et reconnue dans l'Église, soit aujourd'hui méprisée de certains qui osent imprudemment la déclarer vieillie en sa forme, rationaliste en son procédé de pensée. Ils répètent, en effet, que notre philosophie soutient à tort la possibilité d'une métaphysique absolument vraie; d'autre part, ils affirment catégoriquement que les réalités, surtout les réalités transcendantes, ne se peuvent mieux exprimer que par des doctrines disparates qui se complètent mutuellement malgré qu'elles s'opposent d'une certaine façon les unes aux autres. Aussi, accordent-ils que la philosophie que nous donnons en nos écoles, avec sa présentation claire des questions et leur solution, ses notions soigneusement établies et ses distinctions nettes, peut être utile pour initier à la théologie scolastique et fut merveilleusement adaptée aux esprits du moyen âge; mais elle ne présente plus, disent-ils, la méthode de philosopher qui répond à notre culture et à nos besoins. Ils font ensuite l'objection que la philosophie *perennis* n'est qu'une philosophie des essences immuables, tandis que l'esprit d'aujourd'hui doit considérer l'existence des êtres singuliers et la vie toujours fluente. Pendant qu'ils méprisent cette philosophie, ils font l'éloge des philosophies, anciennes ou modernes, d'Orient ou d'Occident, en sorte qu'ils semblent insinuer dans les esprits que n'importe quelle philosophie, n'importe quelle façon de penser peut, moyennant, s'il le faut, des corrections et des compléments, s'accorder avec le dogme catholique. Ce qui est absolument faux, surtout lorsqu'il s'agit de systèmes comme l'immanentisme, l'idéalisme, ou le matérialisme, soit historique, soit dialectique, ou encore de l'existentialisme, s'il professe l'athéisme ou du moins s'il rejette la valeur du raisonnement métaphysique. Il n'est pas un catholique pour contester ce désaccord.

3. Sur le plan didactique

Enfin, ils reprochent à la philosophie de nos écoles de ne considérer dans le processus de la connaissance que l'intelligence, et de négliger le rôle de la volonté et des affections. Ce n'est point le cas. Jamais, en effet, la philosophie chrétienne n'a nié l'utilité et l'efficacité des bonnes dispositions de toute l'âme, pour pleinement reconnaître et embrasser les vérités religieuses et morales; bien plus, elle a toujours enseigné que l'absence de ces dispositions peut être la cause pour laquelle l'intelligence, liée par ses désirs et une volonté mauvaise, est obscurcie, au point de ne

1. C. I. C., can. 1366, 2.

2. A. A. S., vol. XXXVIII, 1946, p.387.

mala voluntate affectus, ita obscuretur ut non recte videat. Immo Doctor Communis censet intellectum altiora bona ad ordinem moralem sive naturalem sive supernaturalem pertinentia, aliquo modo percipere posse, quatenus experiatur in animo affectivam quamdam « connaturalitatem » cum eisdem bonis sive naturalem, sive dono gratiae additam¹; ac liquet quantopere vel suboscure huiusmodi cognitio investigationibus rationis auxilio esse valeat. Attamen aliud est voluntatis affectuum dispositioni vim agnoscere adiuvandi rationem ad certiore ac firmiorem cognitionem rerum moralium assequendam; aliud vero est, quod isti novatores contendunt: facultatibus nempe appetendi et affectandi vim quamdam intuendi adiudicare, atque hominem, cum non possit rationis discursu cum certitudine discernere quidnam ut verum sit amplectendum, ad voluntatem declinare, qua inter oppositas opiniones ipse libere decernens eligat, cognitione et voluntatis actu incompte permixtis.

Nec mirum est novis hisce placitis in discrimen adduci duas philosophicas disciplinas, quae natura sua cum fidei doctrina arcte conectuntur, theodiceam nempe et ethicam; quarum quidem munus esse censent non aliquid certi de Deo aliove ente transcendentem demonstrare, sed ostendere potius ea quae fides doceat de Deo personali ac de eius praeceptis, cum vitae necessitatibus perfecte cohaerere, ideoque omnibus amplectenda esse ut desperatio arceatur atque aeterna attingatur salus. Quae omnia ut Decessorum Nostrorum Leonis XIII et Pii X documentis aperte adversantur, ita cum Concilii Vaticani decretis componi nequeunt. Has quidem a veritate aberrationes deplorare supervacaneum esset, si omnes, etiam in rebus philosophicis, qua par est reverentia ad Magisterium Ecclesiae animum intenderent, cuius profecto est, ex divina institutione, non solum veritatis divinitus revelatae depositum custodire et interpretari, sed ipsis etiam philosophicis disciplinis invigilare, ne quid detrimenti ex placitis non rectis catholica patiantur dogmata.

Reliquum est ut aliquid de quaestionibus dicamus, quae quamvis spectent ad disciplinas, quae « positivae » nuncupari solent, cum christianae tamen fidei veritatibus plus minusve conectantur. Instanter enim non pauci expostulant ut catholica religio earundem disciplinarum quam plurimum rationem habeat. Quod sane laude dignum est ubi de factis agitur reapse demonstratis; caute tamen accipiendum est ubi potius de « hypothesibus » sit quaestio, etsi aliquo modo humana scientia innixis, quibus doctrina attingitur in Sacris Litteris vel in « traditione » contenta. Quodsi tales coniecturales opiniones doctrinae a Deo revelatae directe vel indirecte adversentur, tum huiusmodi postulatum nullo modo admitti potest.

1. Cfr. S. THOM., *Summa Theol.*, IIa IIae, q.1, a.4, ad 3 et q.45, a.2, c.

pas voir comme il faut. Bien plus, c'est le jugement du Docteur Commun que l'intelligence peut s'élever à la perception de biens plus élevés de l'ordre moral, naturel ou surnaturel, seulement dans la mesure où elle éprouve une certaine connaturalité de l'âme avec ces biens, qu'elle soit naturelle ou un don de la grâce¹. On voit sans peine à quel point ces clartés confuses peuvent aider la raison dans ses recherches. Cependant, autre chose est de reconnaître aux affections de la volonté la puissance d'aider la raison à parvenir à une connaissance plus certaine et plus ferme des choses morales, autre chose, et c'est la prétention de ces novateurs, d'attribuer aux facultés du vouloir et du sentiment une certaine puissance intuitive et de prétendre que l'homme, impuissant à découvrir avec certitude par sa raison le vrai qu'il doit embrasser, doit se tourner vers la volonté pour choisir et décider entre des opinions qui s'opposent, mêlant mal à propos connaissance et acte de la volonté.

Il n'est pas étonnant, par suite, que ces doctrines compromettent deux disciplines philosophiques qui sont par leur nature étroitement liées à l'enseignement de la foi: la théodicée et l'éthique. Leur rôle ne serait plus, pense-t-on, d'établir des certitudes sur Dieu ou un autre être transcendant, mais de montrer plutôt que les enseignements de la foi sur un Dieu personnel et ses préceptes s'accordent parfaitement avec les nécessités de la vie; par suite, qu'il faut les embrasser pour écarter le désespoir et parvenir au salut éternel. Tous ces énoncés s'opposent manifestement aux documents de Nos Prédécesseurs Léon XIII et Pie X, et ne peuvent s'accorder avec les décrets du Concile du Vatican.

Il n'y aurait point lieu de déplorer tous ces écarts en dehors de la vérité, si tous écoutaient le Magistère de l'Église avec le respect qui lui est dû, même en matière de philosophie. Car il lui revient, de par l'institution divine, non seulement de garder et d'interpréter le dépôt des vérités divinement révélées, mais de veiller encore sur les sciences philosophiques afin que les dogmes catholiques ne souffrent aucune atteinte des fausses doctrines.

III. LA FOI ET LES SCIENCES POSITIVES

Il nous reste à dire quelques mots de questions qui se rapportent aux sciences positives, mais sont en rapport plus ou moins étroit avec les vérités de la foi. Plusieurs, en effet, réclament, avec instance, que la religion catholique tienne le plus grand compte de ces disciplines. Ce qui, sans aucune doute, est chose louable lorsqu'il s'agit de faits véritablement établis, mais lorsqu'il s'agit plutôt d'hypothèses qui touchent à l'enseignement de l'Écriture ou de la Tradition, même si elles ont quelque fondement scientifique, il faut les accueillir avec prudence. Si de telles hypothèses s'opposaient directement ou indirectement à la doctrine révélée par Dieu, elles seraient un postulat tout à fait inacceptable.

1. Cf. S. THOM., *Summa Theol.*, IIa IIae, q.1, a.4 ad 3; et q.45, a.2, c.

Quamobrem Ecclesiae Magisterium non prohibet quominus « evolutionismi » doctrina, quatenus nempe de humani corporis origine inquirat ex iam existente ac vivente materia oriundi — animas enim a Deo immediate creari catholica fides nos retinere iubet — pro hodierno humanarum disciplinarum et sacrae theologiae statu, investigationibus ac disputationibus peritorum in utroque campo hominum pertractetur; ita quidem ut rationes utriusque opinionis, faventium nempe, vel obstantium, debita cum gravitate moderatione ac temperantia perpendantur ac diiudicentur; dummodo omnes parati sint ad Ecclesiae iudicio obtemperandum, cui a Christo munus demandatum est et Sacras Scripturas authentice interpretandi et fidei dogmata tuendi¹. Hanc tamen disceptandi libertatem nonnulli temerario ausu transgrediuntur, cum ita sese gerant quasi si ipsa humani corporis origo ex iam existente ac vivente materia per indicia hucusque reperta ac per ratiocinia ex iisdem indiciis deducta, iam certa omnino sit ac demonstrata; atque ex divinae revelationis fontibus nihil habeatur, quod in hac re maximam moderationem et cautelam exigat.

Cum vero de alia coniecturali opinione agitur, videlicet de polygenismo, quem vocant, tum Ecclesiae filii eiusmodi libertate minime fruuntur. Non enim christifideles eam sententiam amplecti possunt, quam qui retinent asseverant vel post Adam hisce in terris veros homines exstitisse, qui non ab eodem prouti omnium protoparente, naturali generatione originem duxerint, vel Adam significare multitudinem quamdam protoparentum; cum nequaquam appareat quomodo huiusmodi sententia componi queat cum iis quae fontes revelatae veritatis et acta Magisterii Ecclesiae proponunt de peccato originali, quod procedit ex peccato vere commissso ab uno Adamo, quodque generatione in omnes transfusum, inest unicuique proprium².

Quemadmodum autem in biologicis et anthropologicis disciplinis, ita etiam in historicis sunt qui limites et cautelas ab Ecclesia statutas audacter transgrediantur. Ac peculiari modo deploranda est quaedam nimio liberior libros historicos Veteris Testamenti interpretandi ratio cuius fautores Epistolam haud ita multo ante a Pontificio Consilio de re biblica Archiepiscopo Parisiensi datam ad suam defendendam causam immerito referunt³. Haec enim Epistula aperte monet undecim priora capita Geneseos, quamvis cum historicae compositionis rationibus propriis non convenient, quibus eximii rerum gestarum scriptores graeci et latini vel nostrae aetatis periti usi fuerint, nihilominus quodam vero sensu

1. Cfr. Allocut. Pont. ad membra Academia Scientiarum, 30 novembris 1941: *A. A. S.* Vol. XXXIII, p. 506.

2. Cfr. *Rom.*, v, 12-19; Conc. Trid., sess. V, can. 1-4.

3. Die 16 ianuarii 1948: *A. A. S.*, Vol. XL, pp. 45-48.

1. *La biologie et l'anthropologie*

En conséquence, l'Église n'interdit pas que la doctrine de l'évolution, pour autant qu'elle recherche si le corps humain fut tiré d'une matière déjà existante et vivante — car la foi catholique nous oblige à maintenir l'immédiate création des âmes par Dieu — dans l'état actuel des sciences et de la théologie, soit l'objet de recherches et de discussions, de la part des savants de l'un et l'autre parti, de telle sorte que les raisons qui favorisent ou combattent l'une ou l'autre opinion soient examinées et jugées avec le sérieux, la modération et la mesure nécessaires; à la condition toutefois, que tous soient prêts à se soumettre au jugement de l'Église, à qui le Christ a confié le mandat d'interpréter avec autorité les Écritures et de protéger la foi¹. Certains outrepassent cette liberté de discussion en faisant comme si on avait déjà établi, de façon absolument certaine, avec les indices que l'on a trouvés et ce que le raisonnement en a déduit, l'origine du corps humain à partir d'une matière déjà existante et vivante; et cela comme s'il n'y avait rien dans les sources de la Révélation divine qui, en ce domaine, impose la plus grande modération et la plus grande prudence.

Quand il s'agit de l'autre hypothèse qu'on appelle le polygénisme, les fils de l'Église n'ont plus du tout pareille liberté. En effet, les fidèles ne peuvent embrasser une doctrine dont les tenants soutiennent, ou bien qu'il y a eu sur terre, après Adam, de vrais hommes qui ne descendent pas de lui par génération naturelle comme du premier père de tous, ou bien qu'Adam désigne l'ensemble de ces multiples premiers pères. On ne voit, en effet, aucune façon d'accorder pareille doctrine avec ce qu'enseignent les sources de la vérité révélée et ce que proposent les actes du Magistère ecclésiastique, sur le péché originel, péché qui tire son origine d'un péché vraiment personnel commis par Adam, et qui, répandu en tous par la génération, se trouve en chacun et lui appartient².

2. *Les sciences historiques*

Tout comme dans les disciplines de la biologie et de l'anthropologie, ainsi, dans les sciences historiques, certains s'écartent de façon audacieuse des règles de prudence établies par l'Église. D'une façon particulière, il faut déplorer certaine manière beaucoup trop libre d'interpréter les Livres historiques de l'Ancien Testament. Les tenants de ce système invoquent à tort pour se justifier la lettre donnée, il y a peu de temps, par la Commission pontificale des études bibliques, à l'archevêque de Paris³. Cette lettre, en effet, avertit clairement que les onze premiers chapitres de la Genèse, quoiqu'ils ne répondent pas de façon rigoureuse au concept de l'histoire qui fut celui des grands historiens grecs et latins, ou qui est celui des maîtres de notre temps, toutefois, appartiennent, en

1. Cf. Allocution Pont. aux membres de l'Académie des Sciences, 30 novemb. 1941, *A. A. S.*, Vol. XXXIII, p. 506.

2. Cf. *Rom.*, v, 12-19; Conc. Triden., sess. V, can. 1-4.

3. 16 janvier 1948: *A. A. S.*, Vol. XL, pp. 45-48.

exegetis amplius investigando ac determinando, ad genus historiae pertinere; eademque capita, oratione simplici ac figurata mentique populi parum exculsi accommodata, tum praecipuas veritates referre, quibus aeterna nostra procuranda salus innitur, tum etiam popularem descriptionem originis generis humani populiue electi. Si quid autem hagiographi antiqui ex narrationibus popularibus hauserint (quod quidem concedi potest), numquam obliviscendum est eos ita egisse divinae inspirationis afflatu adiutos, quo in seligendis ac diiudicandis documentis illis ab omni errore immunes praemuniebantur.

Quae autem ex popularibus narrationibus in Sacris Litteris recepta sunt, ea cum mythologiis aliisque id genus minime aequanda sunt, quae magis ex effusa imaginatione procedunt quam ex illo veritatis ac simplicitatis studio, quod in Sacris Libris Veteris etiam Testamenti adeo elucet ut hagiographi nostri antiquos profanos scriptores aperte praecellere dicendi sint.

Novimus quidem plerosque catholicos doctores, quorum studiorum fructus in athenaëis, in sacris seminariis et religiosorum sodalium collegiis impertiuntur, ab iis erroribus alienos esse, qui hodie, sive ob rerum novarum cupidinem, sive etiam ob immoderatum quoddam apostolatus propositum, aperte vel latenter divulgantur. At novimus quoque novas eiusmodi opinationes incautos allicere posse; ideoque principiis obstare malumus, quam inveterato iam morbo medicinam praestare.

Quapropter, re coram Domino mature perpensa ac considerata, ne a sacro Nostro officio deficiamus, Episcopis ac Religiosarum Sodalitatum Moderatoribus, gravissime eorum onerata conscientia, praecipimus, ut quam diligentissime curent, ne in scholis, in coetibus, in scriptis quibuslibet opiniones huiusmodi proferantur, neve clericis vel christifidelibus quovis modo tradantur.

Qui in ecclesiasticis institutis docent, noverint se tuta conscientia munus docendi, sibi concreditum, exercere non posse, nisi doctrinae normas, quas ediximus, religiose accipiant atque ad amussim servent in discipulis instituendis. Debitam reverentiam atque obtemperacionem, quam in suo adsiduo labore Ecclesiae Magisterio profiteantur oportet, discipulorum quoque mentibus animisque instillent.

un sens véritable, que les exégètes devront encore explorer et établir, au genre historique. Ces mêmes chapitres, d'un style simple et figuré, tel qu'il convenait à la mentalité d'un peuple peu cultivé, rapportent les vérités essentielles, sur lesquelles repose la poursuite de notre salut éternel; ils décrivent de façon populaire l'origine du genre humain et celle du peuple élu. Si les hagiographes anciens ont pris quelque chose aux narrations populaires (ce que l'on peut accorder), il ne faut jamais oublier qu'ils l'ont fait, aidés de l'inspiration divine, qui les gardait de toute erreur, dans le choix et l'appréciation de ces documents. On ne peut donc, d'aucune façon, mettre les récits populaires accueillis par les Livres Saints sur le même rang que les mythologies ou autres récits semblables, qui sont plus le fruit du jeu de l'innagination que du goût de la vérité et de la simplicité qui marque si visiblement les Livres sacrés, même de l'Ancien Testament, qu'il faut placer nos hagiographes bien au-dessus des écrivains profanes de l'antiquité.

CONCLUSION: LA MISSION DES SUPÉRIEURS ECCLÉSIASTIQUES ET
DES MAÎTRES DES SCIENCES RELIGIEUSES

Nous savons, à la vérité, que la majorité des maîtres catholiques, dont les travaux profitent aux Athénées, aux Séminaires et aux collèges d'Instituts religieux, sont loin de ces erreurs qui se répandent aujourd'hui ouvertement ou en secret, par manie de nouveauté ou par un propos mal réglé d'apostolat. Mais nous savons aussi que ces opinions nouvelles peuvent avoir prise sur les personnes peu averties; aussi, nous préférons nous y opposer dès le principe plutôt que de devoir porter remède à une maladie déjà invétérée.

En conséquence, après avoir mûrement devant Dieu, pesé et considéré la chose, pour ne point faillir aux devoirs sacrés de Notre charge, Nous enjoignons aux évêques et aux Supérieurs généraux d'Ordres et d'Instituts religieux, leur en faisant une grave obligation de conscience, de veiller avec le plus grand soin à ce qu'on ne soutienne point les doctrines de ce genre dans les classes, dans les réunions ou par quelques écrits que ce soit, ni qu'on les enseigne de quelque façon que ce soit aux clercs ou aux fidèles.

Les professeurs d'Instituts ecclésiastiques se rappelleront qu'ils ne peuvent, avec tranquillité de conscience, exercer l'office de professeur qui leur est confié, que s'ils acceptent religieusement et gardent exactement dans leur enseignement, les normes de pensée que Nous avons statuées. Et comme ils doivent respect et soumission au Magistère de l'Église, en leur travail de chaque jour, ils doivent aussi en imprégner l'esprit et le cœur de leurs disciples.

Nitantur utique omni vi omnique contentione ut disciplinas, quas tradunt, provehant; sed caveant etiam ne limites transgrediantur a Nobis statutos ad veritatem fidei ac doctrinae catholicae tuendam. In quaestiones novas, quas hodierna cultura ac progrediens aetas in medium protulerunt, diligentissimam suam conferant pervestigationem, sed ea qua par est prudentia et cautela; nec denique putent, falso « irenismo » indulgentes, ad Ecclesiae sinum dissidentes et errantes feliciter reduci posse, nisi integra veritas in Ecclesia vicens, absque ulla corruptione detractationeque, sincere omnibus tradatur.

Hac spe freti, quam pastoralis vestra sollertia adauget, caelestium munerum auspicem paternaeque benevolentiae Nostrae testem, cum vobis singulis universis, Venerabiles Fratres, tum clero populoque vestro Apostolicam Benedictionem amantissime impertimus.

Datum Romae, apud S. Petrum, die XII mensis Augusti, anno MDCCCCL, Pontificatus Nostri duodecimo.

PIUS PP. XII.

Qu'ils cherchent, certes, de toutes leurs forces à concourir au progrès des sciences qu'ils enseignent, mais qu'ils se gardent aussi d'outrepasser les limites que Nous avons établies pour défendre la vérité de la foi et de la doctrine catholique. Dans les questions nouvelles que la culture moderne et le progrès rendent actuelles, qu'ils apportent leurs recherches les plus diligentes, mais avec la prudence et la circonspection qui conviennent; enfin, qu'ils se gardent de croire, par un faux « irénisme » qu'on peut obtenir un heureux retour des dissidents et des égarés à l'Église si on n'enseigne pas à tous, sincèrement, toute la vérité qu'enseigne l'Église, sans aucune corruption et sans aucune diminution.

Fondé sur cette espérance, que votre zèle pastoral ravive, comme gage des dons du ciel et comme signe de Notre paternelle bienveillance, Nous accordons de grand cœur, à tous, à vous-mêmes, Vénérables Frères, ainsi qu'à votre clergé et à votre peuple, la Bénédiction apostolique.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, le 12 août 1950, douzième année de Notre Pontificat.

PIE XII, PAPE.

CONSTITUTION APOSTOLIQUE

“*Munificentissimus Deus*”

de

Sa Sainteté le Pape Pie XII

par laquelle

il est défini comme dogme de foi,
que la Vierge Marie a été élevée, en
âme et en corps, dans la gloire céleste

(1 novembre 1950)

Texte latin et traduction française en regard

Constitutio Apostolica*

QUA FIDEI DOGMA DEFINITUR DEIPARAM VIRGINEM
MARIAM CORPORE ET ANIMA FUISSE AD
CAELESTEM GLORIAM ASSUMPTAM

PIUS EPISCOPUS

SERVUS SERVORUM DEI
AD PERPETUAM REI MEMORIAM

Munificentissimus Deus, qui omnia potest, cuiusque providentiae consilium sapientia et amore constat, arcano suae mentis proposito populorum singulorumque hominum dolores intersertis temperat gaudiis, ut, diversis rationibus diversisque modis, ipsum diligentibus omnia cooperentur in bonum¹.

Iamvero Pontificatus Noster, quemadmodum praesens aetas, tot curis, sollicitudinibus angoribusque premitur ob gravissimas calamitates ac multorum a veritate virtuteque aberrationes; cernere tamen magno Nobis solacio est, dum catholica fides publice actuoseque manifestatur, pietatem erga Deiparam Virginem vigere ac fervere cotidie magis, ac fere ubique terrarum melioris sanctiorisque vitae praebere auspicia. Quo fit ut, dum Beatissima Virgo sua materna munia pro Christi sanguine redemptis amantissime explet, filiorum mentes animique ad studiosiorem eius privilegiorum contemplationem impensius excitentur.

Deus reapse, qui ex omni aeternitate Mariam Virginem propensissima singularique intuetur voluntate, « ubi venit plenitudo temporis »², providentiae suae consilium ita ad effectum deduxit, ut quae privilegia, quas praerogativas liberalitate summa eidem concesserat, eadem perfecto quodam concentu refulgerent. Quodsi summam eiusmodi liberalitatem perfectumque gratiarum concentum Ecclesia semper agnovit ac per saeculorum decursum cotidie magis pervestigavit, nostra tamen aetate privilegium illud corporeae in Caelum Assumptionis Deiparae Virginis Mariae clariore luce profecto enituit.

Quod quidem privilegium, cum Decessor Noster imm. mem. Pius IX almae Dei Parentis immaculatae conceptionis dogma sollemniter sanxit, tum novo quodam fulgore illuxit. Arcissime enim haec duo privilegia inter se conectuntur. Christus quidem peccatum et mortem propria sua

* Texte publié par les *Acta Apostolicae Sedis* du 4 novembre 1950.

1. Cf. *Rom.*, VIII, 28.

2. *Galat.*, IV, 4.

Constitution Apostolique*

PAR LAQUELLE IL EST DÉFINI COMME DOGME DE FOI,
QUE LA VIERGE MARIE A ÉTÉ ÉLEVÉE, EN ÂME
ET EN CORPS, DANS LA GLOIRE CÉLESTE

PIE EVÊQUE

SERVITEUR DES SERVITEURS DE DIEU
POUR PERPÉTUELLE MÉMOIRE

Dans sa munificence, Dieu, qui peut tout et dont le plan providentiel est fait de sagesse et d'amour, adoucit par un mystérieux dessein de sa pensée, les souffrances des peuples et des individus en y entremêlant des joies, afin que par des procédés divers et de diverses façons, toutes choses concourent au bien de ceux qui l'aiment (Cf. *Rom.*, VIII, 28).

Notre Pontificat, tout comme l'époque actuelle, est accablé de multiples soucis, préoccupations et angoisses causés par les très graves calamités et les déviations de beaucoup d'hommes qui s'écartent de la vérité et de la vertu. Cependant, c'est pour Nous une grande consolation de voir des manifestations publiques et vivantes de la foi catholique, de voir la piété envers la Vierge Marie, Mère de Dieu, en plein essor, et croître chaque jour davantage, et offrir presque partout des présages d'une vie meilleure et plus sainte. Il arrive de la sorte que tandis que la Très Sainte Vierge remplit amoureusement ses fonctions de mère en faveur des âmes rachetées par le sang du Christ, les esprits et les cœurs des fils sont incités à contempler avec plus de soin ses privilèges.

Dieu, en effet, qui, de toute éternité, regarde la Vierge Marie avec une toute particulière complaisance, *dès que vint la plénitude des temps* (*Gal.*, IV, 4), réalisa le dessein de sa Providence de façon que les privilèges et les prérogatives dont il l'avait comblée avec une suprême libéralité resplendissent dans une parfaite harmonie. Que si l'Église a toujours reconnu cette très grande libéralité et cette parfaite harmonie des grâces, et si, au cours des siècles, elle les a chaque jour explorées plus intimement, il était cependant réservé à notre temps de mettre en plus grande lumière le privilège de l'Assomption corporelle au ciel de la Vierge Marie, Mère de Dieu.

Ce privilège resplendit jadis d'un nouvel éclat, lorsque Notre Pré-décesseur d'immortelle mémoire, Pie IX, définit solennellement le dogme de l'Immaculée Conception de la Mère de Dieu. Ces deux privilèges sont, en effet, très étroitement liés. Par sa propre mort, le Christ a

* Traduction de *La Documentation catholique* sur le texte latin publié par l'*Osservatore Romano*.

morte superavit; et qui per baptismum superno modo iterum generatus est, per eundem Christum peccatum et mortem vicit. Attamen plenum de morte victoriae effectum Deus generali lege iustis conferre non vult, nisi cum finis temporum advenerit. Itaque iustorum etiam corpora post mortem resolvuntur, ac novissimo tandem die cum sua cuiusque gloriosa anima coniungentur.

Verumtamen ex generali eiusmodi lege Beatam Virginem Mariam Deus exemptam voluit. Quae quidem, singulari prorsus privilegio, immaculata conceptione sua peccatum devicit, atque adeo legi illi permanendi in sepulcri corruptione obnoxia non fuit, neque corporis sui redemptionem usque in finem temporum expectare debuit.

Ideo cum sollemniter sancitum fuit Deiparam Virginem Mariam hereditaria labe immunem inde ab origine fuisse, tum christifidelium animi incensiore quadam spe permoti fuere, futurum ut a supremo Ecclesiae Magisterio dogma quoque corporeae Assumptionis Mariae Virginis in Caelum quamprimum definiretur.

Siquidem cernere fuit non modo singulos christifideles, sed eos quoque, qui Nationum vel ecclesiasticarum provinciarum quasi personam gererent, ac vel etiam non paucos Concilii Vaticani Patres hoc instanter ab Apostolica Sede postulare.

Decursu autem temporum huiusmodi postulationes ac vota, nedum remitterent, cotidie magis et numero et instantia succrevire. Etenim pia habitae sunt, hac de causa, precum contentiones; studia hac super re a pluribus eximiisque theologis vel privatim, vel in publicis ecclesiasticis Athenaeis et in ceteris scholis sacris disciplinis tradendis alacriter impenseque provecta; Conventus Mariales multis in catholici orbis partibus vel ex una tantum, vel ex pluribus Nationibus celebrati. Quae quidem studia pervestigationesque maiore in luce posuere in christianae fidei deposito, Ecclesiae concredito, dogma quoque contineri Assumptionis Mariae Virginis in Caelum; ac plerumque inde consecutae sunt postulationes, quibus ab Apostolica Sede suppliciter efflagitabatur, ut haec veritas sollemniter definiretur.

Hoc pio certamine christifideles miro quodam modo coniuncti fuere cum suis sacris Antistitibus; qui quidem eiusdem generis petitiones, numero profecto spectabiles, ad hanc divi Petri Cathedram miserunt. Propterea, cum ad Summi Pontificatus solium evecti fuimus, supplicationes eiusmodi ad milia bene multa ex quavis terrarum orbis parte et ex quovis civium ordine, ex Dilectis nempe Filiis Nostris Sacri Collegii Cardinalibus, ex Venerabilibus fratribus Archiepiscopis et Episcopis, ex Dioecesibus, atque ex parocciis ad hanc Apostolicam Sedem iam delatae erant.

Quamobrem, dum impensas ad Deum admovimus preces, ut ad gravissimam hanc causam decernendam lumen Sancti Spiritus menti Nostrae impertiretur, peculiare edidimus normas, quibus iussimus ut

vaincu le péché et la mort, et celui qui est surnaturellement régénéré par le Baptême triomphe par le même Christ du péché et de la mort. Toutefois, en vertu d'une loi générale, Dieu ne veut pas accorder aux justes le plein effet de la victoire sur la mort, sinon quand viendra la fin des temps. C'est pourquoi, les corps mêmes des justes sont dissous après la mort, et ne seront réunis, chacun à sa propre âme glorieuse qu'à la fin du monde.

Cependant, Dieu a voulu exempter de cette loi universelle la Bienheureuse Vierge Marie. Grâce à un privilège spécial, la Vierge Marie a vaincu le péché par son Immaculée Conception, et de ce fait, elle n'a pas été sujette à la loi de demeurer dans la corruption du tombeau, et elle ne dut pas, non plus, attendre jusqu'à la fin du monde la rédemption de son corps.

C'est pourquoi, lorsqu'il fut solennellement défini que la Vierge Marie, Mère de Dieu, a été préservée dès sa conception, de la tache originelle, les fidèles furent remplis d'un plus grand espoir de voir définir le plus tôt possible, par le suprême Magistère de l'Église, le dogme de l'Assomption corporelle au ciel de la Vierge Marie.

En fait, on vit alors, non seulement les simples fidèles, mais encore les représentants des nations et des provinces ecclésiastiques, ainsi que de nombreux Pères du Concile du Vatican, postuler instamment cette définition auprès du Siège apostolique.

Au cours des siècles, ces pétitions et ces vœux, loin de diminuer, ne firent que croître en nombre et en instance. En effet, de pieuses croisades de prières furent organisées à cette fin; de nombreux et éminents théologiens en firent l'objet de leurs études empressées et attentives, soit en particulier, soit dans des Athénées ou Facultés ecclésiastiques, soit dans d'autres Instituts destinés à l'enseignement des sciences sacrées; des Congrès mariaux nationaux ou internationaux eurent lieu, en de nombreuses parties du monde. Ces études et ces recherches mirent en meilleure lumière le fait que, dans le dépôt de la foi chrétienne confié à l'Église, était également contenu le dogme de l'Assomption au ciel de la Vierge Marie; et, généralement, il en résulta des pétitions dans lesquelles on priait instamment le Saint-Siège de définir solennellement cette vérité.

Dans cette pieuse campagne, les fidèles se montrèrent admirablement unis à leurs évêques, lesquels adressèrent en nombre vraiment imposant des pétitions de ce genre à cette Chaire de saint Pierre. Aussi, au moment de Notre élévation au trône du souverain pontificat, plusieurs milliers de ces suppliques avaient été présentées au Siège apostolique de toutes les régions de la terre et par des personnes de toutes les classes sociales: par Nos chers Fils les cardinaux du Sacré-Collège, par Nos vénérables Frères les archevêques et évêques, par les diocèses et les paroisses.

En conséquence, tandis que Nous adressions à Dieu de ferventes prières afin d'obtenir pour Notre âme la lumière du Saint-Esprit en vue de la décision à prendre en une si grave affaire, Nous édictâmes des règles

collatis viribus severiora hac de re inirentur studia; atque interea petitiones omnes colligerentur accurateque perpenderentur, quae inde a Decessore Nostro fel. rec. Pio IX ad nostra usque tempora de Assumptione Beatae Mariae Virginis in Caelum ad Apostolicam hanc Sedem missae fuissent¹.

Cum vero tanti momenti tantaeque gravitatis causa ageretur, opportunum duximus Venerabiles omnes in Episcopatu Fratres directo atque ex auctoritate rogare ut mentem cuiusque suam conceptis verbis Nobis aperire vellent. Quapropter die 1 mensis Mai, anno MDCCCXXXVI, Nostras ad eos dedimus Litteras « Deiparae Virginis Mariae », in quibus haec habebantur: « An vos, Venerabiles Fratres, pro eximia vestra sapientia et prudentia censeatis: Assumptionem corpoream Beatissimae Virginis tamquam dogma fidei proponi et definiri posse, et an id cum clero et populo vestro exoptetis ».

Ii autem quos « Spiritus Sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei »², ad utramque quaestionem quod attinet, unanima fere voce assentientes responderunt. Haec « singularis catholicorum Antistitum et fidelium conspiratio »³, qui Dei Matris autumant corpoream in Caelum Assumptionem ut fidei dogma definiri posse, cum concordem Nobis praebeat ordinarii Ecclesiae Magisterii doctrinam concordemque christiani populi fidem — quam idem Magisterium sustinet ac dirigit — idcirco per semet ipsam ac ratione omnino certa ab omnibusque erroribus immuni manifestat eiusmodi privilegium veritatem esse a Deo revelatam in eoque contentam divino deposito, quod Christus tradidit Sponsae suae fideliter custodiendum et infallibiliter declarandum⁴. Quod profecto Ecclesiae Magisterium non quidem industria mere humana, sed praesidio Spiritus veritatis⁵, atque adeo sine ullo prorsus errore, demandato sibi munere fungitur revelatas adservandi veritates omne per aevum puras et integras; quamobrem eas intaminatas tradit, eisdem adiciens nihil, nihil ab iisdem detrahens. « Neque enim — ut Concilium Vaticanum docet — Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est ut, eo revelante, novam doctrinam patefacere, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent »⁶. Itaque ex ordinarii Ecclesiae Magisterii universali consensu certum ac firmum sumitur argumentum, quo comprobatur corpoream Beatae Mariae Virginis in Caelum Assumptionem — quam quidem, quoad caelestem ipsam « glorificationem » virginalis corporis almae Dei Matris, nulla humanae mentis facultas naturalibus suis viribus cognoscere poterat — veritatem esse a Deo revelatam, ideoque ab omnibus

1. *Petitiones de Assumptione corporea B. Virginis Mariae in caelum definienda ad S. Sedem delatae*; 2 vol., Typis polyglottis Vaticanis, 1942.

2. *Act.*, xx, 28.

3. *Bulla Ineffabilis Deus*, *Acta Pii IX*, P.I, Vol.I, p.615.

4. Cf. *Conc. Vat.*, *De fide catholica*, cap.4.

5. Cf. *IOAN.*, xiv, 26.

6. *Conc. Vat.*, *Const. De Ecclesia Christi*, cap.4.

spéciales, pour que fussent entreprises dans un effort commun des études plus rigoureuses sur cette question et pour que, pendant ce temps, fussent rassemblées et examinées soigneusement toutes les pétitions concernant l'Assomption au ciel de la Bienheureuse Vierge Marie (*Petitiones de Assumptione corporea B. Virginis Mariae in caelum definienda ad S. Sedem delatae*. Deux vol., Typis Polyglottis Vaticanis, 1942).

Mais comme il s'agissait d'une chose particulièrement grave et importante, Nous jugeâmes opportun de demander directement et officiellement à tous les vénérables Frères dans l'épiscopat de bien vouloir Nous exprimer ouvertement chacun son sentiment à ce sujet. C'est pourquoi, le 1er mai de l'année 1946, Nous leur adressâmes la lettre *Deiparae Virginis Mariae*, dans laquelle se trouvait ce qui suit : « Est-ce que vous, vénérable Frère, dans votre grande sagesse et prudence vous pensez que l'Assomption corporelle de la Bienheureuse Vierge puisse être proposée et définie comme dogme de foi, et est-ce que vous, votre clergé et vos fidèles vous désirez cela ? »

Et ceux que *l'Esprit-Saint a établis évêques pour gouverner l'Église de Dieu* (*Act.*, xx, 28) donnèrent à l'une et à l'autre question une réponse presque unanimement affirmative. Ce « singulier accord des évêques et des fidèles catholiques » (Bulle *Ineffabilis Deus*, *Acta Pii IX*, P.I, Vol.I, p.615), qui estiment que l'Assomption corporelle au ciel de la Mère de Dieu peut être définie comme un dogme de foi, comme il Nous offre l'accord de l'enseignement du Magistère ordinaire de l'Église et de la foi concordante du peuple chrétien — que le même Magistère soutient et dirige — manifeste donc par lui-même et d'une façon tout à fait certaine et exempte de toutes erreurs, que ce privilège est une vérité révélée par Dieu et contenue dans le dépôt divin, confié par le Christ à son Épouse, pour qu'elle le garde fidèlement et le fasse connaître d'une façon infaillible (Cf. Concile du Vatican : *De fide catholica*, cap.IV), le Magistère de l'Église, non point certes par des moyens purement humains, mais avec l'assistance de l'Esprit de vérité (JEAN, XIV, 26) et à cause de cela sans commettre absolument aucune erreur, remplit la mission qui lui a été confiée de conserver à travers tous les siècles dans leur pureté et leur intégrité les vérités révélées ; c'est pourquoi il les transmet, sans altération, sans y rien ajouter, sans y rien supprimer. « En effet, comme l'enseigne le Concile du Vatican, — le Saint-Esprit ne fut pas promis aux successeurs de Pierre pour que, Lui révélant, ils enseignent une doctrine nouvelle, mais pour que, avec son assistance, ils gardent religieusement et exposent fidèlement la révélation transmise par les apôtres, c'est-à-dire le dépôt de la foi (Conc. Vat. Const. *De Ecclesia Christi*, cap.IV). C'est pourquoi, de l'accord universel du magistère ordinaire de l'Église, on tire un argument certain et solide, servant à établir que l'Assomption corporelle au ciel de la Bienheureuse Vierge Marie — laquelle, en ce qui concerne la « glorification » céleste elle-même du corps virginal de la Mère de Dieu, ne pouvait être connue par les forces naturelles d'aucune faculté de l'âme humaine — est une vérité révélée par Dieu, et par conséquent, elle doit être crue fermement et fidèlement par tous les enfants de l'Église.

Ecclesiae filiis firmiter fideliterque credendam. Nam, ut idem Concilium Vaticanum asseverat: « Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive sollemni iudicio, sive ordinario et universali Magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur »¹.

Communis huius fidei Ecclesiae varia inde a remotis temporibus per saeculorum decursum manifestantur testimonia, indicia atque vestigia; eademque fides luculentiore in dies lumine panditur.

Siquidem christifideles, suorum Pastorum institutione ac ductu, a Sacris Litteris didicere Virginem Mariam, per terrestrem suam peregrinationem, vitam egisse sollicitudinibus, angustiis, doloribus affectam; ac praeterea id evenisse, quod sanctissimus senex Simeon cecinerat, acutissimum nempe gladium cor eius transverberasse ad Divini sui Nati crucem nostrique Redemptoris. Parique modo haud difficile iisdem fuit assentiri magnam etiam Dei Matrem, quemadmodum iam Unigenam suum, ex hac vita decessisse. Hoc tamen minime prohibuit quominus palam crederent ac profiterentur sacrum eius corpus sepulcri corruptioni obnoxium fuisse numquam, numquam augustum illud Divini Verbi tabernaculum in tabem, in cinerem resolutum fuisse. Quin immo, divina collustrati gratia pietateque erga eam permoti, quae Dei Parens est suavissimaque Mater nostra, clariore cotidie luce mirabilem illam privilegiorum concordiam ac cohaerentiam contemplati sunt, quae Providentissimus Deus almae huic Redemptoris nostri sociae impertiit, et quae talem attigere celsissimum verticem, qualem praeter ipsam nemo a Deo creatus, excepta humana Iesu Christi natura, assecutus est umquam.

Hanc eandem fidem innumera illa templa manifesto testantur, quae in honorem Mariae Virginis Caelo receptae Deo dicata fuere; itemque sacrae illae imagines inibi christifidelium venerationi propositae, quae singularem eiusmodi Beatae Virginis triumphum ante omnium oculos efferunt. Urbes praeterea, dioeceses ac regiones peculiari tutelae ac patrocinio Deiparae Virginis ad Caelum evectae fuere concreditae; parique modo religiosa Instituta, probante Ecclesia, excitata sunt, quae quidem ex eiusmodi privilegio nomen accipiunt. Neque silentio praetereundum est in mariali rosario, cuius recitationem Apostolica haec Sedes tantopere commendat, unum haberi mysterium, pia meditationi propositum, quod, ut omnes norunt, de Assumptione agit Beatae Virginis in Caelum.

Universali autem ac splendidiore modo haec sacrorum Pastorum ac christifidelium fides tum manifestatur, cum inde ab antiquis temporibus in Orientis et in Occidentis regionibus liturgica sollemnia hac de causa celebrantur; hinc enim Sancti Ecclesiae Patres atque Doctores lucem haurire numquam praetermisere, quandoquidem, ut omnibus in comperto est, sacra Liturgia, « cum sit etiam veritatum caelestium professio,

1. *De fide catholica*, cap.3.

Car, ainsi que l'affirme le même Concile du Vatican: « On doit croire de foi divine et catholique, toutes les choses contenues dans la parole de Dieu écrite ou transmise, et que l'Église propose à notre foi par son Magistère ordinaire ou universel, comme des vérités révélées par Dieu » (*De fide catholica*, cap.III).

Des témoignages, des indices, des traces multiples de cette foi commune de l'Église ont apparu au cours des siècles, depuis l'antiquité, et cette même foi s'est manifestée dans une lumière plus vive de jour en jour.

En effet sous la direction et la conduite de leurs pasteurs, les fidèles ont appris par la Sainte Écriture que la Vierge Marie a mené, au cours de son pèlerinage ici-bas, une vie de soucis, d'angoisses et de souffrances; ils ont su, de plus, que s'est réalisée la prédiction du saint vieillard Siméon: qu'un glaive acéré lui transperça le cœur au pied de la croix de son divin Fils, notre Rédempteur. Les fidèles ont également admis sans peine que l'admirable Mère de Dieu, à l'imitation de son Fils unique, quitta cette vie. Mais cela ne les a aucunement empêchés de croire et de professer ouvertement que son corps si saint ne fut jamais soumis à la corruption du tombeau et que cet auguste tabernacle du Verbe divin ne fut pas réduit en pourriture et en poussière. Bien plus, éclairés par la grâce divine et poussés par leur piété envers Celle qui est la Mère de Dieu et aussi notre très douce Mère, ils ont contemplé dans une lumière chaque jour plus vive l'admirable harmonie et concordance des privilèges que Dieu, dans son infinie Providence, a accordés à cette sainte associée de notre Rédempteur, privilèges si élevés, que nulle autre créature, en dehors de Marie, sauf la nature humaine de Jésus-Christ, n'atteignit jamais pareil sommet.

Cette même croyance est clairement attestée par d'innombrables églises consacrées à Dieu en l'honneur de la Vierge Marie dans son Assomption; elle l'est aussi par les images sacrées exposées dans les églises à la vénération des fidèles et représentant aux yeux de tous ce singulier triomphe de la bienheureuse Vierge. En outre, des villes, des diocèses, des régions, furent placés sous la protection et le patronage spéciaux de la Vierge, Mère de Dieu, élevée au ciel. Pareillement, des Instituts religieux approuvés par l'Église, furent créés, qui portent le nom de ce privilège de Marie. On ne doit pas, non plus, passer sous silence que dans le rosaire marial, dont le Siège apostolique recommande tant la récitation, est proposé à la méditation un mystère ayant trait, comme chacun sait, à l'Assomption au ciel de la bienheureuse Vierge.

Mais cette foi des pasteurs de l'Église et des fidèles s'est manifestée d'une façon universelle et plus éclatante lorsque, depuis les temps anciens, en Orient comme en Occident, furent célébrées des solennités liturgiques en l'honneur de l'Assomption. Les Pères et les Docteurs de l'Église, en effet, n'ont jamais manqué de puiser là un lumineux argument, attendu que la liturgie sacrée, ainsi que tous le savent, « étant aussi une profession des vérités célestes, soumises au magistère suprême de l'Église, elle peut

quae supremo Ecclesiae Magisterio subicitur, argumenta ac testimonia suppeditare potest, non parvi quidem momenti, ad peculiare decernendum christianae doctrinae caput »¹.

In liturgicis libris, qui festum referunt vel *Dormitionis*, vel *Assumptionis Sanctae Mariae*, dictiones habentur, quae concordi quodam modo testantur, cum Deipara Virgo ex hoc terrestri exilio ad superna pertransiit, sacro eius corpori ex Providentis Dei consilio ea contigisse, quae cum Incarnati Verbi Matris dignitate consentanea essent cum ceterisque privilegiis eidem impertitis. Haec, ut praeclaro utamur exemplo, in *Sacramentario* asseverantur, quod Decessor Noster imm. mem. Hadrianus I ad Imperatorem misit Carolum Magnum. In eo enim haec habentur « Veneranda nobis, Domine, huius est diei festivitas, in qua sancta Dei Genitrix mortem subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit, quae Filium tuum Dominum nostrum de se genuit incarnatum »².

Quod vero heic verborum illa temperantia indicatur, qua Romana Liturgia uti solet, in ceteris vel orientalis, vel occidentalis antiquae Liturgiae voluminibus luculentius ac fusius declaratur. *Sacramentarium Gallicanum*, ut unum in exemplum afferamus, hoc Mariae privilegium dicit « inexplicabile sacramentum, tanto magis praeconabile, quanto est inter homines assumptione Virginis singulare ». Atque in Byzantina Liturgia corporea Mariae Virginis Assumptio non modo cum Dei Matris dignitate etiam atque etiam conectitur, sed cum aliis quoque privilegiis, peculiarique ratione cum virginea eius maternitate, singulari Providentis Dei consilio praestituta: « Tibi rex rerum omnium Deus ea, quae supra naturam sunt, tribuit; sicut enim in partu te virginem custodivit, sic et in sepulcro corpus tuum incorruptum servavit, et per divinam translationem glorificavit »³.

Quod autem Apostolica Sedes, quae muneris est heres, Apostolorum Principi concrediti, in fide confirmandi fratres⁴, sollemniorum in dies auctoritate sua eiusmodi celebrationem reddidit, id profecto studiosam christifidelium mentem efficaciter permovit ad magis cotidie magisque huius commemorati mysterii gravitatem considerandam. Itaque Assumptionis festum ex illo honoris gradu, quem in ceteris Marialibus celebrationibus inde ab initio obtinuerat, ad sollemniorum celebrationum ordinem totius liturgici cycli evectum fuit. Ac Decessor Noster S. Sergius I, cum Litaniam seu Processionem Stationalem, quae dicitur, in quattuor Marialibus celebrationibus habendas praescriberet, una simul festum *Nativitatis*, *Annuntiationis*, *Purificationis ac Dormitionis Mariae Virginis* enumerat⁵. Deinceps vero S. Leo IV festum, quod iam titulo Assumptionis Beatae Genetricis Dei celebrabatur, sollemniori etiam modo recolendum curavit, cum pervigilium ante habendum iuberet postea vero supplicationes in octavum diem; atque ipsemet, hanc oppor-

1. Litt. Enc. *Mediator Dei*, A. A. S., Vol. XXXIX, p. 541.

2. *Sacramentarium Gregorianum*.

3. *Menaei totius anni*.

4. Cf. LUC., XXII, 32.

5. *Liber Pontificalis*.

fournir des preuves et des témoignages de grande valeur pour décider sur quelque point particulier de la doctrine chrétienne » (Lettre Encyclique *Mediator Dei*, A. A. S., Vol. XXXIX, p. 541).

Dans les livres liturgiques, où l'on trouve la fête soit de la *Dormition*, soit de l'*Assomption de sainte Marie*, il y a des expressions en quelque sorte concordantes pour attester que lorsque la Vierge, Mère de Dieu, quitta cet exil pour les demeures éternelles, il arriva pour son corps sacré, par une disposition de la divine Providence, ce qui était en harmonie avec sa dignité de Mère du Verbe incarné, et avec les autres privilèges qui lui avaient été accordés. Ces expressions, pour en donner un remarquable exemple, se lisent dans le *Sacramentaire*, que Notre Prédécesseur, l'immortelle mémoire, Adrien Ier envoya à l'empereur Charlemagne. Il y est dit, en effet: « Vénérable est pour Nous, Seigneur, la fête de ce jour, en lequel la sainte Mère de Dieu subit la mort temporelle, mais cependant ne put être humiliée par les liens de la mort, elle qui engendra de sa chair ton Fils, Notre-Seigneur » (*Sacramentarium Gregorianum*).

Ce qu'indique dans sa sobriété verbale habituelle la liturgie romaine, est exprimé avec plus de détails et de clarté dans les autres livres de l'ancienne liturgie, tant orientale qu'occidentale. Le *Sacramentaire Gallican*, pour apporter un seul exemple, qualifie ce privilège de Marie l'« inexplicable mystère, d'autant plus admirable qu'il est exceptionnel parmi les hommes, par l'Assomption de la Vierge ». Et, dans la liturgie byzantine, l'Assomption corporelle de la Vierge Marie est reliée plus d'une fois, non seulement à la dignité de Mère de Dieu, mais encore à ces autres privilèges, à un titre particulier à sa maternité virginale, faveur qu'elle doit à un singulier dessein de la divine Providence: « Dieu, le Roi de l'univers, t'a accordé des choses qui dépassent la nature, car, de même qu'il te garda vierge lorsque tu enfantas, de même il préserva ton corps de la corruption du tombeau et le glorifia par une divine translation » (*Menaei totius anni*).

Cependant, le fait que le Siège apostolique, héritier de la mission confiée au prince des apôtres de confirmer les frères dans la foi (Cf. Luc, xxii, 32), rendit, en vertu de son autorité, de plus en plus solennelle cette fête, a porté efficacement l'esprit des fidèles à considérer chaque jour davantage la grandeur du mystère qui était commémoré. C'est pourquoi la fête de l'Assomption, du rang honorable qu'elle obtint dès le commencement parmi les autres fêtes mariales, fut élevée au rang des fêtes les plus solennelles de tout le cycle liturgique. Et Notre Prédécesseur, saint Serge Ier, prescrivant la litanie ou procession stationale pour les quatre fêtes mariales, énumère ensemble les fêtes de la *Nativité*, de l'*Annonciation*, de la *Purification* et de la *Dormition* de la Vierge Marie (*Liber Pontificalis*). Plus tard, saint Léon IV eut à cœur de faire célébrer encore avec plus de solennité la fête déjà établie sous le titre d'Assomption de la Bienheureuse Mère de Dieu, à cet effet, il en institua la vigile, puis il prescrivit des prières pour son octave; et lui-même, heureux de profiter de cette occasion, entouré d'une immense foule, tint à participer à la célébration des

tunitatem libenter nactus, ingenti stipatus multitudine sollemnes eiusmodi celebrationes participare voluit¹. Ac praeterea pridie huius diei sacrum habendum ieiunium iam antiquitus fuisse praeceptum, ex iis omnino patet, quae Decessor Noster S. Nicolaus I testatur, cum de praecipuis ieiuniis agit, « quae . . . sancta Romana suscepit antiquitus et tenet Ecclesia »².

Quandoquidem vero Ecclesiae Liturgia catholicam non gignit fidem, sed eam potius consequitur, ex eaque, ut ex arbore fructus, sacri cultus ritus proferuntur, idcirco Sancti Patres magnique Doctores in homiliis orationibusque, quas hoc festo die ad populum habuere, non hinc veluti ex primo fonte, eiusmodi doctrinam hauserunt, sed de ea potius, utpote christifidelibus iam nota atque accepta, locuti sunt; eandem luculentius declararunt; eius sensum atque rem altioribus rationibus proposuere, id praesertim in clariore collocantes luce, quod liturgici libri saepenumero presse breviterque attigerant: hoc nempe festo non solummodo Beatae Virginis Mariae nullam habitam esse exanimis corporis corruptionem commemorari, sed eius etiam ex morte deportatum triumphum, eiusque caelestem « glorificationem », ad Unigenae sui exemplum Iesu Christi.

Itaque S. Ioannes Damascenus, qui prae ceteris eximius traditae huius veritatis praeco exstat, corpoream almae Dei Matris Assumptionem cum aliis eius dotibus ac privilegiis comparans, haec vehementi eloquentia edicit: « Oportebat eam, quae in partu illaesam servaverat virginitatem, suum corpus sine ulla corruptione etiam post mortem conservare. Oportebat eam, quae Creatorem ut puerum in sinu gestaverat, in divinis tabernaculis commorari. Oportebat sponsam, quam Pater desponsaverat, in thalamis caelestibus habitare. Oportebat eam, quae Filium suum in cruce conspexerat, et, quem pariendo effugerat doloris gladium, pectore exceperat, ipsum Patri consistentem contemplari. Oportebat Dei Matrem ea, quae Filii sunt, possidere et ab omni creatura tamquam Dei Matrem et ancillam excoli »³.

Haec quidem S. Ioannis Damasceni vox aliorum vocibus, eandem asseverantium doctrinam, fideliter respondet. Etenim haud minus clarae accurataeque dictiones in orationibus illis inveniuntur, quas vel superioris vel eiusdem aevi Patres, per occasionem plerumque huius festi, habuere. Itaque, ut aliis utamur exemplis, S. Germanus Constantinopolitanus corpus Deiparae Virginis Mariae incorruptum fuisse et ad Caelum evectum non modo cum divina eius maternitate consentaneum putabat, sed etiam cum peculiari sanctitate eiusdem virginalis corporis: « Tu, secundum quod scriptum est, 'in pulchritudine' appares; et corpus tuum virginale totum sanctum est, totum castum, totum Dei domicilium; ita ut ex hoc etiam a resolutione in pulverem deinceps sit

1. Ibid.

2. *Responsa Nicolai Papae I ad consulta Bulgarorum.*

3. S. IOAN. DAMASC., *Encomium in Dormitionem Dei Genitricis semperque Virginis Mariae*, hom. II, 14; Cf. etiam *ibid.*, n.3.

solennités (*Ibid.*). Enfin, on déduit très clairement l'obligation, remontant à une date ancienne, de jeûner la veille de cette solennité, des déclarations de Notre Prédécesseur, saint Nicolas Ier, au sujet des principaux jeûnes « que la sainte Église romaine reçut en tradition et qu'elle observe encore » (*Responsa Nicolai Papae I ad consulta Bulgarorum*).

Vu que la liturgie de l'Église n'engendre pas la foi catholique mais plutôt en est la conséquence et que, comme les fruits d'un arbre, en proviennent les rites du culte sacré, les saints Pères et les grands Docteurs, à cause de cela même, n'y puisèrent pas cette doctrine comme d'une source première dans les homélies et discours qu'ils adressaient au peuple; mais ils en parlaient plutôt comme d'une chose déjà connue des fidèles et par eux acceptée. Ils l'ont mise en plus grande lumière. Ils en ont exposé le fait et le sens par des raisons plus profondes, mettant surtout en un jour plus lumineux ce que les livres liturgiques très souvent touchaient brièvement et succinctement: à savoir que cette fête rappelait non seulement qu'il n'y eut aucune corruption du corps inanimé de la bienheureuse Vierge Marie, mais encore son triomphe remporté sur la mort et sa « glorification » céleste à l'exemple de son Fils unique Jésus-Christ.

C'est pourquoi saint Jean Damascène, qui demeure, parmi d'autres, le héraut par excellence de cette vérité dans la tradition, lorsqu'il compare l'Assomption corporelle de l'auguste Mère de Dieu avec tous ses autres dons et privilèges, proclame avec une puissante éloquence: « Il fallait que Celle qui avait conservé sans tache sa virginité dans l'enfantement, conservât son corps sans corruption même après la mort. Il fallait que Celle qui avait porté le Créateur comme enfant dans son sein, demeurât dans les divins tabernacles. Il fallait que l'Épouse que le Père s'était unie habitât le séjour du ciel. Il fallait que Celle qui avait vu son Fils sur la croix, et avait échappé au glaive de douleur en le mettant au monde, l'avait reçu en son sein, le contemplât encore siégeant avec son Père. Il fallait que la Mère de Dieu possédât tout ce qui appartient à son Fils et qu'elle fût honorée par toute créature comme la Mère de Dieu et sa servante » (S. JEAN DAMASC., *Encomium in Dormitionem Dei Genitricis semperque Virginis Mariae*, hom. II, 14; Cf. *etiam ibid*, n.3).

Cette voix de saint Jean Damascène répond fidèlement à celle des autres qui soutiennent la même doctrine. Car on trouve des déclarations non moins claires et exactes dans tous ces discours que les Pères de la même époque ou de la précédente ont tenus généralement à l'occasion de cette fête. C'est pourquoi, pour en venir à d'autres exemples, saint Germain de Constantinople estimait que l'incorruption du corps de la Vierge Marie, Mère de Dieu, et son élévation au ciel non seulement convenaient à sa maternité divine, mais encore à la sainteté particulière de son corps virginal: « Tu apparais, comme il est écrit, en splendeur »; et ton corps virginal est entièrement saint, entièrement chaste, entièrement la demeure de Dieu; de sorte que, de ce fait, il est ensuite exempt

alienum; immutatum quidem, quatenus humanum, ad excelsam incorruptibilitatis vitam; idem vero vivum atque praegloriosum, incolumem atque perfectae vitae particeps »¹. Alius vero antiquissimus scriptor asseverat: « Igitur ut gloriosissima Mater Christi Salvatoris nostri Dei, vitae et immortalitatis largitoris, ab ipso vivificatur, in aeternum concorporea in incorruptibilitate, qui illam a sepulcro suscitavit et ad seipsum assumpsit, ut ipse solus novit »².

Cum autem hoc liturgicum festum latius in dies impensio-
reque pietate celebraretur, Ecclesiae Antistites ac sacri oratores, crebriore
usque numero, officii sui esse duxerunt aperte ac nitide explanare mys-
terium, quod eodem hoc festo recolitur, atque edicere illud esse cum
ceteris revelatis veritatibus coniunctissimum.

In scholasticis theologis non defuere qui, cum in veritates divinitus
revelatas altius introspicere vellent, atque illum praebere cuperent con-
centum, qui inter rationem theologicam, quae dicitur, ac catholicam
intercedit fidem, animadvertendum putarent hoc Mariae Virginis Assump-
tionis privilegium cum divinis veritatibus miro quodam modo concordare,
per Sacras Litteras nobis traditis.

Cum hinc ratiocinando proficiscerentur, varia protulere argumenta,
quibus mariale eiusmodi privilegium illustrarent, quorum quidem argu-
mentorum quasi primum elementum hoc esse asseverabant, Iesum
Christum nempe, pro sua erga Matrem pietate, eam voluisse ad Caelum
assumptam; eorundem vero argumentorum vim incomparabili inniti
dignitate eius divinae maternitatis atque etiam eorum omnium munerum,
quae eam consequuntur; quae quidem sunt insignis eius sanctitas, om-
nium hominum angelorumque sanctitudinem exsuperans; intima Mariae
cum Filio suo coniunctio; ac praecipuae illius dilectionis affectus, qua
Filius dignissimam Matrem suam prosequatur.

At saepenumero theologi occurrunt oratoresque sacri, qui Sanctorum
Patrum vestigiis insistentes³, ut suam illustrent Assumptionis fidem,
quadam usi libertate, eventus ac verba referunt, quae a Sacris Litteris
mutuantur. Itaque, ut nonnulla tantum memoremus, quae hac de re
saepius usurpantur, sunt qui Psaltes sententiam inducant: « Surge,
Domine, in requiem tuam, tu et Arca sanctificationis tuae »⁴; atque
Arcam foederis, incorruptibili ligno instructam atque in Dei templo
positam, quasi imaginem cernant purissimi Mariae Virginis corporis, ab
omni sepulcri corruptione servati immunis, atque ad tantam in Caelo
gloriam evecti. Parique modo, hac de re agentes, Reginam describunt
in regiam Caelorum aulam per triumphum ingredientem ac dextero

1. S. GERM. CONST., *In Sanctae Dei Genitricis Dormitionem*, sermo 1.

2. *Encomium in Dormitionem Sanctissimae Dominae nostrae Deiparae semperque Virginis Mariae* (S. Modesto Hierosol. attributum), n.14.

3. Cf. S. IOAN. DAMASC., *Encomium in Dormitionem Dei Genitricis semperque Virginis Mariae*, hom. II, 2, 11; *Encomium in Dormitionem* (S. Modesto Hierosol. attributum).

4. Ps., cxxxix, 8.

de tomber en poussière; transformé dans son humanité en une sublime vie d'incorruptibilité, vivant lui-même et très glorieux, intact et participant à la vie parfaite » (S. GERMAIN DE CONST., *In Sanctae Dei Genitricis Dormitionem*, sermon 1). Un autre écrivain des plus anciens déclare: « A titre donc de très glorieuse Mère du Christ, le Sauveur notre Dieu, l'Auteur de la vie et de l'immortalité, elle est vivifiée, dans une incorruptibilité éternelle de son corps, par Celui-là même qui l'a ressuscitée du tombeau et l'a élevée jusqu'à lui, comme lui seul la connaît » (*Encomium in Dormitionem Sanctissimae Dominae nostrae Deiparae semperque Virginis Mariae* [attribué à saint Modeste de Jérusalem], n.14).

Comme cette fête liturgique se célébrait chaque jour en plus de mille lieux et avec une piété plus considérable, les pasteurs de l'Église et les orateurs sacrés, d'un nombre toujours croissant, estimèrent qu'il était de leur devoir d'exposer clairement et ouvertement le mystère que rappelle cette fête et de déclarer qu'il est très lié avec les autres vérités révélées.

Parmi les théologiens scolastiques, il n'en manqua pas qui, voulant approfondir les vérités divinement révélées et désirant offrir cet accord parfait qui se trouve entre la raison théologique et la foi catholique, pensèrent qu'il fallait reconnaître que ce privilège de l'Assomption de la Vierge Marie s'accorde d'une façon admirable avec les vérités divines que nous livrent les Saintes Lettres.

En partant de là par voie de raisonnement, ils ont présenté des arguments variés qui éclairent ce privilège marial; et le premier pour ainsi dire de ces arguments, déclaraient-ils, est le fait que Jésus-Christ à cause de sa piété à l'égard de sa Mère, a voulu l'élever au ciel. Et la force de ces arguments s'appuyait sur l'incomparable dignité de sa maternité divine et de toutes les grâces qui en découlent, à savoir: sa sainteté insigne qui surpasse la sainteté de tous les hommes et des anges: l'intime union de la Mère avec son Fils, et ce sentiment d'amour privilégié dont le Fils honorait sa très digne Mère.

Souvent ainsi des théologiens et des orateurs sacrés se présentent qui, suivant les traces des saints Pères (Cf. S. JEAN DAMASC., *Encomium in Dormitionem Dei Genitricis semperque Virginis Mariae*, hom. II, 2, 11; *Encomium in Dormitionem* [attribué à saint Modeste de Jérusalem]), pour illustrer leur foi en l'Assomption, usant d'une certaine liberté, rapportent des événements et des paroles qu'ils empruntent aux Saintes Lettres. Pour Nous en tenir à quelques citations qui sont sur ce sujet le plus souvent employées, il y a des orateurs qui citent la parole du psalmiste: « Lève-toi, Seigneur, au lieu de ton repos, toi et l'arche de ta majesté » (*Ps.*, cxxxI, 8); et ils envisagent l'Arche d'alliance faite de bois incorruptible et placée dans le temple de Dieu, comme une image du corps très pur de la Vierge Marie, gardé exempt de toute corruption du sépulcre et élevé à une telle gloire dans le ciel. De la même façon, en traitant de cette question, ils décrivent la Reine entrant triomphalement dans la cour royale des cieux et siégeant à la droite du divin Rédempteur

Divini Redemptoris assidentem lateri¹; itemque Canticorum Sponsam inducunt, « quae ascendit per desertum, sicut virgula fumi ex aromatibus myrrae et thuris », ut corona redimiatur². Quae quidem ab iisdem veluti imagines proponuntur caelestis illius Reginae, caelestisque Sponsae, quae una cum Divino Sponso ad Caelorum aulam evehitur.

Ac praeterea scholastici doctores non modo in variis Veteris Testamenti figuris, sed in illa etiam Muliere amicta sole, quam Ioannes Apostolus in insula Patmo³ contemplatus est, Assumptionem Deiparae Virginis significatam viderunt. Item ex Novi Testamenti locis haec verba peculiari cura considerationi proposuere suae: « Ave, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus »⁴, cum in Assumptionis mysterio complementum cernerent plenissimae illius gratiae, Beatae Virgini impertitae, singularemque benedictionem maledictioni Hevae adversantem.

Eam ob rem, sub Scholasticae Theologiae initio vir piissimus Amedeus Lausannensis Episcopus affirmat Mariae Virginis carnem incorruptam permansisse; — neque enim credi fas est corpus eius vidisse corruptionem — cum revera animae suae iterum coniunctum fuerit, atque una cum ea in caelesti aula excelsa redimitum gloria. « Erat namque plena gratia et in mulieribus benedicta (LUC., I, 28). Deum verum de Deo vero sola meruit concipere, quem virgo peperit, virgo lactavit, fovens in gremio, eique in omnibus almo ministravit obsequio »⁵.

In sacris vero scriptoribus, qui eo tempore Divinarum Litterarum sententiis variisque similitudinibus seu analogiis usi, Assumptionis doctrinam, quae pie credebatur, illustrarunt ac confirmarunt, peculiarem locum obtinet Doctor Evangelicus S. Antonius Patavinus. Is enim, festo Assumptionis die, haec Isaiae prophetae verba interpretatus: « locum pedum meorum glorificabo »⁶, modo certo asseveravit a Divino Redemptore Matrem suam dilectissimam, ex qua humanam sumpserat carnem, summa ornatam fuisse gloria. « Per hoc aperte habes — ita ait — quod Beata Virgo in corpore, quo fuit locus pedum Domini, est assumpta ». Quamobrem sacer Psalter scribit: « Exsurge, Domine, in requiem tuam, tu et Arca sanctificationis tuae ». Quemadmodum, ita ipse asserit, Iesus Christus ex triumphata morte resurrexit atque ad dexteram sui Patris ascendit, ita pariter « surrexit et Arca Sanctificationis suae, cum in hac die Virgo Mater ad aethereum thalamum est assumpta »⁷.

1. Ps., XLIV, 10, 14-16.

2. Cant., III, 6; cf. IV, 8; VI, 9.

3. Apoc., XII, 1 sq.

4. LUC., I, 28.

5. AMEDEUS LAUSANNENSIS, *De Beatae Virginis obitu, Assumptione in Caelum, exaltatione ad Filii dexteram.*

6. Is., LX, 13.

7. S. ANTONIUS PATAV., *Sermones dominicales et in solemnitatibus. In Assumptione S. Mariae Virginis sermo.*

(Ps., XLIV, 10, 14-16); ainsi ils présentent l'Épouse des cantiques « *qui monte du désert comme une colonne de fumée, exhalant la myrrhe et l'encens* », pour ceindre la couronne (Cant., III, 6; cf. IV, 8; VI, 9). Ils proposent ce qui précède comme des images de cette Reine du ciel, cette Épouse céleste qui, en union avec son Époux divin, est élevée à la cour des cieux.

Et de plus, les Docteurs scolastiques, non seulement dans les diverses figures de l'Ancien Testament, mais aussi dans cette Femme revêtue du soleil que contempla l'apôtre Jean dans l'île de Patmos (Apoc., XII, 1 et suiv., IV), ont vu l'indication de l'Assomption de la Vierge Mère de Dieu. De même, des passages du Nouveau Testament, ils ont proposé avec un soin particulier à leur considération ces mots: « *Salut, pleine de grâce, le Seigneur est avec vous, vous êtes bénie entre les femmes* » (LUC, I, 28), alors qu'ils voyaient dans le mystère de l'Assomption le complément de cette grâce surabondante accordée à la Bienheureuse Vierge, et cette bénédiction unique en opposition avec la malédiction d'Ève.

C'est pourquoi, au début de la théologie scolastique, cet homme très pieux, Amédée, évêque de Lausanne, affirme que la chair de la Vierge Marie est restée sans corruption — car on ne peut croire que son corps ait vu la corruption — puisqu'en effet, il a été uni de nouveau à son âme et conjointement avec elle dans la cour céleste couronné de la gloire d'en haut. « Elle était, en effet, pleine de grâce et bénie entre les femmes » (LUC, I, 28). « Seule, elle a mérité de concevoir vrai Dieu de vrai Dieu, que vierge elle a mis au monde, que vierge elle a allaité, le pressant sur son sein, et qu'elle a servi en toutes choses d'une sainte obéissance » (AMÉDÉE DE LAUSANNE, *De Beatae Virginis obitu, Assumptione in Caelum, exaltatione ad Filii dexteram*).

Parmi les saints écrivains qui, à cette époque, se sont servi des textes et de diverses similitudes ou analogies des Saintes Écritures pour illustrer ou confirmer la doctrine de l'Assomption, objet d'une pieuse croyance, le Docteur évangélique saint Antoine de Padoue occupe une place à part. C'est lui, en effet, qui, le jour de la fête de l'Assomption, expliquait ces paroles du prophète Isaïe: « *Je glorifierai le lieu où reposent mes pieds* » (Is., LX, 13), affirma d'une façon certaine que le divin Rédempteur a orné de la plus haute gloire sa Mère très chère, dont il avait pris sa chair d'homme. « Par là vous savez clairement — dit-il — que la Bienheureuse Vierge dans son corps, où fut le lieu où reposèrent les pieds du Seigneur, a été élevée [au ciel]. » C'est pourquoi le psalmiste sacré écrit: « *Lève-toi, Seigneur, au lieu de ton repos, toi et l'arche de ta majesté.* » De la même façon, comme il l'affirme lui-même, que Jésus-Christ est ressuscité en triomphant de la mort et monté à la droite de son Père, ainsi pareillement « est ressuscitée aussi l'Arche de sa sanctification lorsque, en ce jour, la Vierge-Mère a été élevée dans la demeure céleste » (S. ANTOINE DE PADOUE, *Sermones dominicales et in solemnitatibus. In Assumptione S. Mariae Virginis sermo*).

Cum autem, media aetate, Theologia Scholastica maxime floreret, S. Albertus Magnus, variis ad rem probandam collatis argumentis, quae vel Sacris Litteris, vel sententiis a maioribus traditis, vel denique Liturgia rationeque theologica, quae dicitur, innituntur, ita concludit: « His rationibus et auctoritatibus et multis aliis manifestum est, quod Beatissima Dei Mater in corpore et anima super choros Angelorum est assumpta. Et hoc modis omnibus credimus esse verum »¹. In oratione vero, quam die Annunciationi sacro Beatae Mariae Virginis habuit, haec Angeli salutantis verba explanans: « Ave, gratia plena . . . », Doctor Universalis, dum Hevae Sanctissimam Virginem comparat, hanc clare significanterque asseverat quadruplici illa maledictione fuisse immunem, cui Heva obnoxia fuit².

Doctor Angelicus, insignis magistri sui vestigia premens, quamvis dedita opera eiusmodi quaestionem numquam agitaverit, quotiescumque tamen per occasionem eam attingit, una cum Catholica Ecclesia constanter retinet cum Mariae anima eius corpus in Caelum fuisse assumptum³.

Eandem sententiam amplectitur, in multis aliis, Doctor Seraphicus, qui quidem pro certo omnino habet, quemadmodum Deus Mariam Sanctissimam, sive concipientem, sive parientem, virginalis pudoris virginalisque integritatis violatione immunem servavit, sic minime permisisse ut eius corpus in tabem, in cinerem resolveretur⁴. Haec Sacrae Scripturae verba interpretans, eademque sensu quodam accommodato Beatae Virgini tribuens: « Quae est ista, quae ascendit de deserto, deliciis affluens, innixa super dilectum suum »⁵, ita arguit: « Et hinc constare potest quod corporaliter ibi est . . . Cum enim . . . beatitudo non esset consummata nisi personaliter ibi esset, et persona non sit anima, sed coniunctum, patet quod secundum coniunctum, id est corpus et animam, ibi est: alioquin consummatam non haberet fruitionem »⁶.

Sera autem Scholasticae Theologiae aetate, hoc est saeculo xv, S. Bernardinus Senensis ea omnia, quae medii aevi theologi hac super causa edixerant ac disceptaverant, summam colligens ac diligenter retractans, non satis habuit praecipuas eorum referre considerationes, quas superioris temporis doctores iam proposuerant, sed alias etiam

1. S. ALBERTUS MAGNUS, *Mariale sive quaestiones super Evang.* « Missus est », q.132.

2. Idem, *Sermones de sanctis*, sermo 15: *In Annuntiatione B. Mariae*; cf. etiam *Mariale*, q.132.

3. Cf. *Summa Theol.*, III, q.27, a.1, c.; ibid., q.83, a.5 ad 8; *Expositio salutationis angelicae*; *In symb. Apostolorum expositio*, a.5; *In IV Sent.*, D.12, q.1, a.3, sol.3; D.43, q.1, a.3, sol.1 et 2.

4. Cf. S. BONAVENTURA, *De Nativitate B. Mariae Virginis*, sermo 5.

5. *Cant.*, VIII, 5.

6. S. BONAVENTURA, *De Assumptione B. Mariae Virginis*, sermo 1.

Au moyen âge, alors que la théologie scolastique était dans tout son éclat, saint Albert le Grand, après avoir réuni, pour en établir la preuve, divers arguments fondés sur les Saintes Lettres, les textes de la tradition ancienne et enfin la liturgie et le raisonnement théologique, comme on dit, conclut ainsi: « Pour toutes ces raisons et ces témoignages qui font autorité, il est clair que la Bienheureuse Mère de Dieu a été élevée en âme et en corps au-dessus des chœurs des anges. Et nous croyons que cela est vrai de toutes façons » (S. ALBERT LE GRAND, *Mariale, sive quaestiones super Evang. « Missus est »*, q.CXXXII). Dans le sermon qu'il prononça le saint jour de l'Annonciation de la Bienheureuse Vierge Marie, en expliquant ces paroles de l'ange la saluant: « *Ave, gratia plena* » . . . , le Docteur universel, comparant à Ève la Très Sainte Vierge, soutient clairement et expressément qu'elle fut exempte de la quadruple malédiction qui frappa Ève (S. ALBERT LE GRAND, *Sermones de sanctis*, sermon 15: *In Annuntiatione B. Mariae*; cf. également *Mariale*, q.CXXXII).

Le Docteur angélique, à la suite de son remarquable Maître, bien qu'il n'ait jamais traité expressément la question, chaque fois cependant qu'incidemment il y touche, maintient constamment en union avec l'Église catholique que le corps de Marie a été élevé au ciel avec son âme (Cf. *Summa Theol.* IIIa P., q.XXVII, a.1, c.; *ibid.* q.LXXXIII, a.5 ad 8; *Expositio salutationis angelicae*; *In symb. Apostolorum expositio*, a.5; *In IV Sent.* D.12, q.I, a.3, sol.3; D.43, q.I, a.3, sol.1 et 2).

Le Docteur séraphique, entre beaucoup d'autres, se déclare dans le même sens. Pour lui, il est tout à fait certain que Dieu, de la même façon qu'il a gardé Marie, la très Sainte, exempte de la violation de son intégrité virginale et de sa pureté virginale, soit quand elle a conçu, soit quand elle enfanta, ainsi Dieu n'a permis en aucune façon que son corps fût réduit à la corruption ou réduit en cendres (Cf. S. BONAVENTURE, *De Nativitate B. Mariae Virginis*, sermon 5). En interprétant ces paroles de la Sainte Écriture et les appliquant dans un certain sens accommodatif à la Bienheureuse Vierge: « *Quae est ista, quae ascendit de deserto, deliciis affluens, innixa super dilectum suum*. Quelle est celle-ci qui monte du désert, pleine de délices, appuyée sur son bien-aimé? » (*Cant.*, VIII, 5), il raisonne ainsi: « De là encore il résulte qu'elle s'y trouve en corps . . . Car, en effet . . . sa béatitude ne serait pas consommée si elle ne s'y trouvait pas en personne et, comme l'âme n'est pas la personne, mais c'est l'union [du corps et de l'âme qui la constitue], il est évident que, en tant que suivant cette union, c'est-à-dire en son corps et en son âme, elle s'y trouve: sans quoi, elle n'aurait pas la jouissance béatifique achevée » (S. BONAVENTURE, *De Assumptione B. Mariae Virginis*, sermon 1).

A une époque plus tardive de la théologie scolastique, soit au xve siècle, saint Bernardin de Sienne, reprenant d'une manière générale et étudiant de nouveau avec soin tout ce que les théologiens du moyen âge avaient déclaré et discuté sur cette question, ne se contenta pas de rapporter les principales considérations que les docteurs du temps passé

adiecit. Similitudo nempe divinae Matris divinique Filii, ad animi corporisque nobilitatem dignitatemque quod attinet — ob quam quidem similitudinem ne cogitare quidem possumus caelestem Reginam a caelesti Rege separari — omnino postulat ut Maria « esse non *debeat*, nisi ubi est Christus »¹; ac praeterea rationi congruens et consentaneum est, quemadmodum hominis, ita etiam mulieris animam ac corpus sempiternam iam gloriam in Caelo assecuta esse; ac denique idcirco quod nunquam Ecclesia Beatae Virginis exuvias requisivit ac populi cultui proposuit, argumentum praebetur, quod « quasi sensibile experimentum »² referri potest.

Recentioribus vero temporibus, quas supra rettulimus, Sanctorum Patrum Doctorumque sententiae communi in usu fuere. Consensum christianorum amplectens, a superioribus aetatibus traditum, S. Robertus Bellarminus exclamavit: « Et quis, obsecro, credere posset, arcam sanctitatis, domicilium Verbi, templum Spiritus Sancti corruisse? Exhorret plane animus meus vel cogitare carnem illam virginem, quae Deum genuit, peperit, aluit, gestavit, vel in cinerem esse conversam, vel in escam vermibus traditam »³.

Parique modo S. Franciscus Salesius, postquam asseveravit dubitare fas non esse Iesum Christum perfectissimo modo divinum mandatum, quo filii iubentur proprios honorare parentes, ad rem deduxisse, hanc sibi quaestionem proponit: « Quinam filius, si posset, matrem suam ad vitam non revocaret, atque eam post mortem in Paradisum non adduceret? »⁴ Ac S. Alfonsus scribit: « Iesus Mariae corpus post mortem corrumpi noluit, cum in suum dedecus redundaret virginalem eius carnem in tabem redigi, ex qua suam ipsemet carnem assumpserat »⁵.

Cum vero mysterium, quod hoc festo celebratur, iam in sua luce positum esset, haud defuere doctores, qui, potius quam de theologicis argumentis agerent, quibus demonstraretur conveniens omnino ac consentaneum esse corpoream credere Beatae Mariae Virginis in Caelum Assumptionem, mentem animumque suum ad ipsam converterent Ecclesiae fidem, mysticae Christi Sponsae non habentis maculam aut rugam⁶ quae quidem ab Apostolo nuncupatur « columna et firmamentum veritatis »⁷; atque communi hac fide innixi, contrariam sententiam temerariam putarent, ne dicamus haereticam. Siquidem, ut alii non pauci, S. Petrus Canisius, postquam declaravit ipsum Assumptionis vocabulum non modo animae, sed corporis etiam « glorificationem » significare, atque Ecclesiam multis iam saeculis hoc mariale Assumptionis mysterium

1. S. BERNARDINUS SENENS., *In Assumptione B. M. Virginis*, sermo 2.

2. Idem, 1. c.

3. S. ROBERTUS BELLARMINUS, *Conciones habitae Lovanii*, concio 40: *De Assumptione B. Mariae Virginis*.

4. *Œuvres de S. François de Sales*, Sermon autographe pour la fête de l'Assomption.

5. S. ALFONSO M. DE' LIGUORI, *Le glorie di Maria*, parte II, disc.1.

6. Cf. *Ephes.*, v, 27.

7. *I Tim.*, III, 15.

avaient proposées, mais il en ajouta de nouvelles. A savoir, la ressemblance de la divine Mère et de son divin Fils pour ce qui touche à la noblesse et à la dignité de l'âme et du corps — à cause de cette ressemblance nous ne pouvons pas même penser que la Reine du ciel soit séparée du Roi du ciel — demande que Marie « ne puisse se trouver que là où est le Christ » (S. BERNARDIN DE SIENNE, *In Assumptione B. M. Virginis*, sermon 2); et, d'autre part, il est conforme à la raison et convenable que de même que pour l'homme, ainsi l'âme et le corps de la femme arrivent à la gloire éternelle dans le ciel; et enfin, puisque l'Église n'a jamais recherché les restes de la Bienheureuse Vierge et ne les a jamais proposés au culte du peuple, il y a là un argument qu'on peut offrir, « comme une preuve sensible » (S. BERNARDIN, *loc. cit.*).

En des temps plus récents, ces déclarations des saints Pères et Docteurs que nous avons rapportées furent d'un usage commun. Embrassant cette unanimité des chrétiens dans la tradition des siècles antérieurs, saint Robert Bellarmin s'écria: « Et qui pourrait croire, je vous prie, que l'arche de la sainteté, la demeure du Verbe, le temple de l'Esprit-Saint se soit écroulé? Mon âme répugne franchement même à penser que cette chair virginale qui a engendré Dieu, lui a donné le jour, l'a allaité, l'a porté, ou soit tombée en cendres, ou ait été livrée à la pâture des vers » (S. ROBERT BELLARMIN, *Conciones habitae Lovanii*, discours 40, *De Assumptione B. Mariae Virginis*).

De la même façon, saint François de Sales, après avoir soutenu qu'on ne peut mettre en doute que Jésus-Christ a accompli à la perfection le commandement divin qui prescrit aux fils d'honorer leurs parents, se pose cette question: « Qui est l'enfant qui ne ressuscitast sa bonne mère s'il pouvoit et ne la mist en paradis après qu'elle seroit décédée? » (*Œuvres de saint François de Sales*, sermon autographe pour la fête de l'Assomption.) Et saint Alphonse écrit: « Jésus n'a pas voulu que le corps de Marie se corrompît après sa mort, car c'eût été un objet de honte pour lui si sa chair virginale était tombée en pourriture, cette chair dont lui-même avait pris la sienne » (S. ALPHONSE-M. DE LIGUORI, *Le glorie di Maria*, part.II, disc.1).

Mais comme ce mystère, objet de la célébration de cette fête, se trouvait déjà mis en lumière, il ne manqua pas de Docteurs qui, plutôt que de se servir des arguments théologiques qui démontrent qu'il convient absolument et qu'il est logique de croire à l'Assomption au ciel de la Bienheureuse Vierge Marie en son corps, tournaient leur esprit et leur cœur à la foi de l'Église, Épouse mystique du Christ qui n'a ni tache ni ride (Cf. *Éph.*, v, 27) et que l'Apôtre appelle « la colonne et la base de la vérité » (*I Tim.*, III, 15); appuyés sur cette foi commune, ils pensaient que l'opinion contraire était téméraire, pour ne pas dire hérétique. Du moins saint Pierre Canisius, comme tant d'autres, après avoir déclaré que le mot même d'Assomption signifie la « glorification » non seulement de l'âme mais encore du corps, et que l'Église, déjà au cours de nombreux siècles, vénère et célèbre avec solennité ce mystère marial de l'Assomp-

venerari ac celebrare sollemniter, haec animadvertit: « Quae sententia iam saeculis aliquot obtinet, ac piorum animis infixae totique Ecclesiae sic commendata est, ut qui Mariae corpus in Caelum negant assumptum, ne patienter quidem audiantur, sed velut nimium contentiosi, aut prorsus temerarii, et haeretico magis quam catholico spiritu imbuti homines passim exsibilentur »¹.

Eodem tempore Doctor Eximius, cum hanc de mariologia profiteretur normam, nempe « mysteria gratiae, quae Deus in Virgine operatus est, non esse ordinariis legibus metienda, sed divina omnipotentia, supposita rei decentia, absque ulla Scripturarum contradictione aut repugnantia »², universae Ecclesiae communi fretus fide, ad Assumptionis mysterium quod attinet, concludere poterat hoc idem mysterium eadem animi firmitate credendum esse, ac Immaculatam Conceptionem B. Virginis; iamque tum autumabat veritates eiusmodi definiri posse.

Haec omnia Sanctorum Patrum ac theologorum argumenta considerationesque Sacris Litteris, tamquam ultimo fundamento, nituntur; quae quidem aliam Dei Matrem nobis veluti ante oculos proponunt divino Filio suo coniunctissimam, eiusque semper participantem sortem. Quamobrem quasi impossibile videtur eam cernere, quae Christum concepit, peperit, suo lacte aluit, eumque inter ulnas habuit pectorique obstrinxit suo, ab eodem post terrestrem hanc vitam, etsi non anima, corpore tamen separatam. Cum Redemptor noster Mariae Filius sit, haud poterat profecto, utpote divinae legis observator perfectissimus, praeter Aeternum Patrem, Matrem quoque suam dilectissimam non honorare. Atqui, cum eam posset tam magno honore exornare, ut eam a sepulcri corruptione servaret incolumem, id reapse fecisse credendum est.

Maxime autem illud memorandum est, inde a saeculo II, Mariam Virginem a Sanctis Patribus veluti novam Hevam proponi novo Adae, etsi subiectam, arctissime coniunctam in certamine illo adversus inferorum hostem, quod, quemadmodum in protoevangelio³ praesignificatur, ad plenissimam deveniturum erat victoriam de peccato ac de morte, quae semper in gentium Apostoli scriptis inter se copulantur⁴. Quamobrem, sicut gloriosa Christi anastasis essentialis pars fuit ac postremum huius victoriae tropaeum, ita Beatae Virginis commune cum Filio suo certamen virginei corporis « glorificatione » concludendum erat; ut enim idem Apostolus ait, « cum . . . mortale hoc induerit immortalitatem, tunc fiet sermo, qui scriptus est: absorpta est mors in victoria »⁵.

1. S. PETRUS CANISIUS, *De Maria Virgine*.

2. SUAREZ F., *In tertiam partem D. Thomae*, q.27, a.2, d.3, sec.5, n.31.

3. *Gen.*, III, 15.

4. Cf. *Rom.*, v et VI; *I Cor.*, xv, 21-26; 54-57.

5. *I Cor.*, xv, 54.

tion, remarque ce qui suit : « Ce sentiment prévaut déjà depuis des siècles ; il est ancré au cœur des pieux fidèles et confié ainsi à toute l'Église. Par conséquent, on ne doit pas supporter d'entendre ceux qui nient que le corps de Marie a été élevé dans le ciel, mais on doit les siffler, à l'occasion, comme des gens trop entêtés, et par ailleurs téméraires et comme des gens imbus d'un esprit plus hérétique que catholique » (S. PIERRE CANISIUS, *De Maria Virgine*).

A la même époque, le Docteur excellent qui professait cette règle en mariologie que « les mystères de grâce opérés par Dieu dans la Vierge ne doivent pas se mesurer aux règles ordinaires mais à la toute-puissance divine étant supposée la convenance de ce dont il s'agit et que cela ne soit pas en contradiction avec les Saintes Écritures ou inconciliable avec le texte sacré » (Cf. SUAREZ F., *In tertiam partem D. Thomae*, q.xxvii, a.2, d.3, sec.5, n.31), en ce qui concerne le mystère de l'Assomption, fort de la foi commune de l'Église tout entière, il pouvait conclure que ce mystère doit être cru avec la même fermeté d'âme que l'Immaculée Conception de la Bienheureuse Vierge Marie, et déjà il affirmait que ces vérités pouvaient être définies.

Tous ces arguments et considérations des saints Pères et des théologiens s'appuyent sur les Saintes Lettres comme sur leur premier fondement. Celles-ci nous proposent, comme sous nos yeux, l'auguste Mère de Dieu dans l'union la plus étroite avec son divin Fils et partageant toujours son sort. C'est pourquoi il est quasi impossible de considérer Celle qui a conçu le Christ, l'a mis au monde, nourri de son lait, porté dans ses bras et serré sur son sein, séparée de lui, après cette vie terrestre, sinon dans son âme, du moins dans son corps. Puisque notre Rédempteur est le Fils de Marie, il ne pouvait certainement pas, lui qui fut l'observateur de la loi divine le plus parfait, ne pas honorer, avec son Père éternel, sa Mère très aimée. Or, il pouvait la parer d'un si grand honneur qu'il la garderait exempte de la corruption du tombeau. Il faut donc croire que c'est ce qu'il a fait en réalité.

Il faut surtout se souvenir que, depuis le II^e siècle, les saints Pères proposent la Vierge Marie comme une Ève nouvelle en face du nouvel Adam et, si elle lui est soumise, elle lui est étroitement unie dans cette lutte contre l'ennemi infernal, lutte qui devait, ainsi que l'annonçait le protévangile (*Gen.*, III, 15), aboutir à une complète victoire sur le péché et la mort qui sont toujours liés l'un à l'autre dans les écrits de l'Apôtre des nations (Cf. *Rom.*, v et VI; *I Cor.*, xv, 21-26, 54-57). C'est pourquoi, de même que la glorieuse Résurrection du Christ fut la partie essentielle de cette victoire et comme son suprême trophée, ainsi le combat commun de la Bienheureuse Vierge et de son Fils devait se terminer par la « glorification » de son corps virginal ; car, comme le dit ce même Apôtre, « lorsque ce corps mortel aura revêtu l'immortalité, alors s'accomplira la parole qui est écrite : La mort a été engloutie dans sa victoire » (*I Cor.*, xv, 54).

Idcirco augusta Dei Mater, Iesu Christo, inde ab omni aeternitate, « uno eodemque decreto »¹ praedestinationis, arcano modo coniuncta, immaculata in suo conceptu, in divina maternitate sua integerrima virgo, generosa Divini Redemptoris socia, qui plenum de peccato eiusque consecretariis deportavit triumphum, id tandem assecuta est, quasi supremam suorum privilegiorum coronam, ut a sepulcri corruptione servaretur immunis, utque, quemadmodum iam Filius suus, devicta morte, corpore et anima ad supernam Caeli gloriam eveheretur, ubi Regina refulgeret ad eiusdem sui Filii dexteram, immortalis saeculorum Regis².

Quoniam igitur universa Ecclesia, in qua viget Veritatis Spiritus, qui quidem eam ad revelatarum perficiendam veritatum cognitionem infallibiliter dirigit, multipliciter per saeculorum decursum suam fidem manifestavit, et quoniam universi terrarum orbis Episcopi prope unanimes consensione petunt, ut tamquam divinae et catholicae fidei dogma definiatur veritas corporeae Assumptionis Beatissimae Virginis Mariae in Caelum — quae veritas Sacris Litteris innititur, christifidelium animis penitus est insita, ecclesiastico cultu inde ab antiquissimis temporibus comprobata, ceteris revelatis veritatibus summe consona, theologorum studio, scientia ac sapientia splendide explicata et declarata — momentum Providentis Dei consilio praestitutum iam advenisse putamus, quo insigne eiusmodi Mariae Virginis privilegium sollemniter renuntiemus.

Nos, qui Pontificatum Nostrum peculiari Sanctissimae Virginis patrocinio concredidimus, ad quam quidem in tot tristissimarum rerum vicibus confugimus, Nos, qui Immaculato eius Cordi universum hominum genus publico ritu sacravimus, eiusque praesidium validissimum iterum atque iterum experti sumus, fore omnino confidimus ut sollemnis haec Assumptionis pronuntiatio ac definitio haud parum ad humanae consortionis profectum conferat, cum in Sanctissimae Trinitatis gloriam vertat, cui Deipara Virgo singularibus devincitur vinculis. Futurum enim sperandum est ut christifideles omnes ad impensiores erga caelestem Matrem pietatem excitentur; utque eorum omnium animi, qui christiano gloriantur nomine, ad desiderium moveantur Mystici Iesu Christi Corporis participandae unitatis, suique erga illam augendi amoris, quae in omnia eiusdem augusti Corporis membra maternum gerit animum. Itemque sperandum est ut gloriosa meditantibus Mariae exempla magis magisque persuasum sit quantum valeat hominum vita, si Caelestis Patris voluntati exsequendae omnino sit dedita ac ceterorum omnium procurando bono; ut, dum « materialismi » commenta et quae inde oritur morum corruptio, virtutis lumina submergere minantur, hominumque, excitatis dimicationibus, perdere vitas, praeclarissimo hoc modo ante omnium oculos plena in luce ponatur ad quam excelsam metam

1. Bulla *Ineffabilis Deus*, 1. c., p. 599.

2. Cf. *I Tim.*, 1, 17.

C'est pourquoi l'auguste Mère de Dieu, unie de toute éternité à Jésus-Christ, d'une manière mystérieuse, par « un même et unique décret » (Bulle *Ineffabilis Deus*, loc. cit. p.599) de prédestination, immaculée dans sa conception, Vierge très pure dans sa divine Maternité, généreuse associée du divin Rédempteur qui remporta un complet triomphe du péché et de ses suites, a enfin obtenu comme suprême couronnement de ses privilèges d'être gardée intacte de la corruption du sépulcre, en sorte que, comme son Fils déjà auparavant, après sa victoire sur la mort, elle fut élevée dans son corps et dans son âme, à la gloire suprême du ciel où, Reine, elle resplendira à la droite de son Fils, Roi immortel des siècles. (Cf. *I Tim.*, I, 17)

Alors, puisque l'Église universelle, en laquelle vit l'Esprit de vérité, cet Esprit qui la dirige infailliblement pour parfaire la connaissance des vérités révélées, a manifesté de multiples façons sa foi au cours des siècles, et puisque les évêques du monde entier, d'un sentiment presque unanime, demandent que soit définie, comme dogme de foi divine et catholique, la vérité de l'Assomption au ciel, de la Bienheureuse Vierge Marie — vérité qui s'appuie sur les Saintes Lettres, est ancrée profondément dans l'âme des fidèles, approuvée depuis la plus haute antiquité par le culte de l'Église, en parfait accord avec les autres vérités révélées, démontrée et expliquée par l'étude, la science et la sagesse des théologiens, — nous pensons que le moment, fixé par le dessein de Dieu dans sa Providence, est maintenant arrivé où nous devons déclarer solennellement cet insigne privilège de la Vierge Marie.

Nous, qui avons confié Notre Pontificat au patronage particulier de la Très Sainte Vierge, vers qui Nous Nous réfugions en tant de vicissitudes des plus tristes réalités, Nous qui avons consacré à son Cœur immaculé le genre humain tout entier en une cérémonie publique, et qui avons éprouvé souvent sa très puissante assistance, Nous avons une entière confiance que cette proclamation et définition solennelle de son Assomption apportera un profit non négligeable à la société humaine, car elle tournera à la gloire de la Très Sainte Trinité à laquelle la Vierge Mère de Dieu est unie par les liens tout particuliers. Il faut, en effet, espérer que tous les fidèles seront portés à une piété plus grande envers leur céleste Mère; que les âmes de tous ceux qui se glorifient du nom de chrétiens, seront poussées au désir de participer à l'unité du Corps mystique de Jésus-Christ et d'augmenter leur amour envers Celle qui, à l'égard de tous les membres de cet auguste Corps, garde un cœur maternel. Et il faut également espérer que ceux qui méditent les glorieux exemples de Marie se persuaderont de plus en plus de quelle grande valeur est la vie humaine si elle est entièrement vouée à l'accomplissement de la volonté du Père céleste et au bien à procurer au prochain; que, alors que les inventions du « matérialisme » et la corruption des mœurs qui en découle menacent de submerger l'existence de la vertu et, en excitant les guerres, de perdre les vies humaines, sera manifeste le plus clairement possible, en pleine lumière, aux yeux de tous, à quel but

animus corpusque nostrum destinentur; ut denique fides corporeae Assumptionis Mariae in Caelum nostrae etiam resurrectionis fidem firmiorem efficiat, actuosiores reddat.

Quod autem hoc sollemne eventum in Sacrum, qui vertitur, Annum Providentis Dei consilio incidit, Nobis laetissimum est; ita enim Nobis licet, dum Iubilaeum Maximum celebratur, fulgenti hac gemma Deiparae Virginis frontem exornare, ac monumentum relinquere aere perennius incensissimae Nostrae in Dei Matrem pietatis.

Quapropter, postquam supplices etiam atque etiam ad Deum admovimus preces, ac Veritatis Spiritus lumen invocavimus, ad Omnipotentis Dei gloriam, qui peculiarem benevolentiam suam Mariae Virgini dilargitus est, ad sui Filii honorem, immortalis saeculorum Regis ac peccati mortisque victoris, ad eiusdem augustae Matris augendam gloriam et ad totius Ecclesiae gaudium exultationemque, auctoritate Domini Nostri Iesu Christi, Beatorum Apostolorum Petri et Pauli ac Nostra pronuntiamus, declaramus et definimus divinitus revelatum dogma esse: Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestri vitae cursu, fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam.

Quamobrem, si quis, quod Deus avertat, id vel negare, vel in dubium vocare voluntarie ausus fuerit, quod a Nobis definitum est, noverit se a divina ac catholica fide prorsus defecisse.

Ut autem ad universalis Ecclesiae notitiam haec Nostra corporeae Mariae Virginis in Caelum Assumptionis definitio deducatur, has Apostolicas Nostras Litteras ad perpetuam rei memoriam exstare volumus; mandantes ut harum transumptis, seu exemplis etiam impressis, manu alicuius notarii publici subscriptis, et sigillo personae in ecclesiastica dignitate constitutae munitis, eadem prorsus fides ab omnibus habeatur, quae ipsis praesentibus adhiberetur, si forent exhibitae vel ostensae.

Nulli ergo hominum liceat paginam hanc Nostrae declarationis, pronuntiationis ac definitionis infringere, vel ei ausu temerario adversari et contraire. Si quis autem hoc attentare praesumpserit, indignationem Omnipotentis Dei ac Beatorum Petri et Pauli Apostolorum eius se noverit incursurum.

Datum Romae, apud S. Petrum anno Iubilaei Maximi millesimo nongentesimo quinquagesimo, die prima mensis Novembris, in festo omnium Sanctorum, Pontificatus Nostri anno duodecimo.

Ego PIUS,
Catholicae Ecclesiae Episcopus,
ita definiendo subscripsi.

sublime sont destinés notre âme et notre corps; et enfin que la foi de l'Assomption céleste de Marie dans son corps rendra plus ferme notre foi en notre propre résurrection, et la rendra plus active.

Ce Nous est une très grande joie que cet événement solennel arrive, par un dessein de la Providence de Dieu, alors que l'Année Sainte suit son cours, car ainsi Nous pouvons, pendant la célébration du très grand Jubilé, orner le front de la Vierge Mère de Dieu de ce brillant joyau et laisser un souvenir plus durable que l'airain de Notre piété très ardente envers la Mère de Dieu.

C'est pourquoi, après avoir adressé à Dieu d'incessantes et suppliantes prières et invoqué les lumières de l'Esprit de vérité, pour la gloire du Dieu Tout-Puissant qui prodigua sa particulière bienveillance à la Vierge Marie, pour l'honneur de son Fils, Roi immortel des siècles et Vainqueur de la mort et du péché, pour accroître la gloire de son auguste Mère et pour la joie et l'exultation de l'Église tout entière, par l'autorité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, des bienheureux apôtres Pierre et Paul et par la Nôtre, Nous proclamons, déclarons et définissons que c'est un dogme divinement révélé que Marie, l'Immaculée Mère de Dieu toujours Vierge, à la fin du cours de sa vie terrestre, a été élevée en âme et en corps à la gloire céleste.

C'est pourquoi, si quelqu'un — ce qu'à Dieu ne plaise — osait volontairement nier ou mettre en doute ce que Nous avons défini, qu'il sache qu'il a fait complètement défection dans la foi divine et catholique.

Et pour que Notre définition de l'Assomption au ciel de la Vierge Marie dans son corps parvienne à la connaissance de l'Église universelle, Nous voulons que Nos Lettres apostoliques présentes demeurent pour en perpétuer la mémoire, ordonnant que les copies qui en seront faites, ou même les exemplaires qui en seront imprimés, contresignés de la main d'un notaire public, et munis du sceau d'une personne constituée en dignité ecclésiastique, obtiennent foi absolument auprès de tous comme le feraient les présentes Lettres elles-mêmes si elles étaient exhibées ou montrées.

Qu'il ne soit permis à qui que ce soit de détruire ou d'attaquer ou contredire, par une audacieuse témérité, cet écrit de Notre déclaration, décision et définition. Si quelqu'un avait la présomption d'y attenter, qu'il sache qu'il encourrait l'indignation du Dieu Tout-Puissant et des bienheureux apôtres Pierre et Paul.

Donné à Rome, près de Saint-Pierre, l'année du très grand Jubilé mil neuf cent cinquante, le premier novembre, en la fête de tous les saints, de Notre pontificat la douzième année.

Moi, PIE,
Évêque de l'Église catholique,
j'ai signé cette définition.

L'entitatif et l'intentionnel

ÉTUDE COMPARÉE DE LA DOCTRINE THOMISTE ET DE L'ENSEIGNEMENT SUARÉZIEN

La distinction entre l'entitatif et l'intentionnel nous paraît être d'une importance capitale aussitôt que nous voulons parler de la nature de la connaissance. Chez les scolastiques contemporains, cette question est, la plupart du temps, effleurée seulement. Quant aux philosophes modernes, ils ignorent tout simplement cette distinction. Pourtant ces derniers ne semblent pas tellement originaux. Nous leur trouvons un précurseur au seizième siècle en la personne de Suarez. C'est pourquoi nous avons cru utile d'étudier le problème de l'entitatif et de l'intentionnel, en comparant la doctrine thomiste à l'enseignement de Suarez sur ce sujet.

Le problème qui nous occupe porte sur le mode d'union entre l'objet et la puissance cognitive, union requise pour la connaissance, selon l'adage communément reçu : « ex objecto et potentia paritur notitia ».

En effet, la connaissance se fait dans le connaissant. Elle consiste à amener à soi certains objets : « nam species cogniti est in cognoscente »¹. Elle ne consiste pas à agir sur les objets. Nous en avons la preuve dans l'acte de vision. Le fait de voir un objet ne le modifie pas. Qu'un objet soit connu ou non, il reste ce qu'il est entitativement. La connaissance n'est pas non plus un mouvement vers les choses. Le mouvement vers les choses découle de la connaissance ; il est le fait de l'appétit. Il suppose la connaissance, mais ne la constitue pas.

Pour expliquer cette union entre le connaissant et l'objet, les scolastiques en appellent à l'espèce qui tient lieu, auprès de la puissance, de la chose à connaître ou connue. Car, d'une part, les puissances cognitives créées sont en puissance à l'égard de leurs objets. Antérieurement à l'acte de connaissance, elles ont besoin d'être actuelles par ces objets. Or, il est clair que l'objet pris dans le monde physique, par exemple, ne s'unit pas à la puissance cognitive, formellement, selon son entité naturelle. Quand je vois un arbre, cet arbre ne vient pas se poser physiquement en ma puissance visuelle. De même, quand un ange se connaît par son essence, l'union physique qui existe entre l'essence de l'ange qui sustente son intellect, et son intellect qui est sustenté, ne suffit pas à expliquer que l'ange se connaisse. Prétendre, d'autre part, que l'objet est un terme purement extrinsèque, qui n'exerce auprès de la puissance aucun concours actif en vue de l'acte de connaissance, c'est se faire de la connaissance une idée tout à fait inexacte. La faculté tend à s'unir

1. S. THOMAS, *Somme théologique*, Ia, q. 14, a. 1, c.

l'objet de façon à ne faire qu'un avec lui. Elle est indifférente, cependant, à connaître cet objet-ci ou cet objet-là. Si elle connaît de fait celui-ci plutôt que celui-là, c'est parce qu'elle s'assimile vitalement celui-ci et non celui-là. La chose à connaître a donc un rôle actif, celui d'informer comme objet la puissance, et de donner ainsi à l'acte de connaissance sa détermination spécifique.

L'actuation de la puissance, au principe de la connaissance, vient soit de l'objet lui-même, c'est-à-dire de la chose à connaître, non selon son entité physique mais selon son être intentionnel, soit d'une similitude accidentelle de la chose à connaître, distincte par son entité de la chose, mais identique à elle intentionnellement. Cette similitude accidentelle est communément appelée espèce *impreste*. Quand, au contraire, l'objet actue ou détermine par lui-même la puissance cognitive, on dit qu'il joue le rôle d'espèce *impreste*. On l'appelle aussi parfois *espèce*; mais cette appellation se fait par dérivation; car, selon son sens premier, le nom d'*espèce* s'applique à la similitude accidentelle.

D'autre part, la connaissance tend à l'objet comme à son terme. Ce terme est soit la chose selon son *esse cognitum*, soit une similitude accidentelle exprimée par la puissance qui connaît, et dont l'entité physique est distincte de l'entité de la chose connue, mais dont l'être intentionnel est l'objet connu lui-même comme connu. La similitude exprimée qui existe au terme de la connaissance est communément appelée espèce *expresse*, phantasme, concept formel ou verbe mental. Quand, au contraire, la chose connue termine par elle-même, c'est-à-dire par son *esse cognitum*, et non par sa similitude accidentelle exprimée, l'acte de connaissance, alors on dit qu'elle joue le rôle d'espèce *expresse*. Si on l'appelle aussi parfois *espèce expresse*, cette appellation se fait par dérivation.

... Dicendum, quod cognoscens et cognitum non se habent sicut agens et patiens, ..., sed sicut duo ex quibus fit unum cognitionis principium; et ideo non sufficit ad cognitionem contactus inter cognoscens et cognoscibile; sed oportet quod cognoscibile cognoscenti uniatur ut forma, vel per essentiam suam, vel per similitudinem suam¹.

Nous avons dit en quelques mots comment se fait l'union en acte premier et l'union en acte second de l'objet et du connaissant, union qui constitue la connaissance. Connaître, c'est devenir l'autre en tant qu'autre: ... « Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius ... »².

Ainsi parlent les thomistes. Mais il y a des scolastiques qui ne pensent pas de cette façon. Pour Suarez, par exemple, cette distinction entre l'entité physique de l'objet et son être intentionnel, entre l'entité de la similitude intentionnelle et son être représentatif, est une distinction arbitraire. Selon lui, l'objet n'a pas à informer la puissance, à l'actuer. Il ne fait que l'assister extrinsèquement. Mais ici deux cas sont possibles:

1. S. THOMAS, *QQ. DD. de Veritate*, q.8, a.7, ad 2.

2. S. THOMAS, *Ia*, q.14, a.1, c.

ou bien la chose à connaître assiste par elle-même, selon son entité physique, la puissance, quand elle lui est intimement présente; ou bien elle l'assiste par l'intermédiaire d'une similitude vicarie, laquelle est un accident. Et cet accident informe la puissance comme toute autre forme accidentelle, c'est-à-dire d'une manière entitative et subjective seulement. Dans les deux cas il faut parler non de concours *formel* de la part de l'objet, mais seulement d'un concours *virtuel* ou *efficient*.

Les considérations qui suivent porteront sur la distinction entre l'ordre entitatif et l'ordre intentionnel. Elles seront une étude comparée de la doctrine thomiste et de l'enseignement suarézien.

Comme la position de Suarez veut être une critique de la doctrine thomiste, nous exposerons d'abord cette dernière, puis l'opinion du théologien espagnol. Après quoi nous répondrons à ses critiques, et nous montrerons que seule la distinction posée par les thomistes entre l'entitatif et l'intentionnel nous permet de distinguer les êtres connaissants des êtres non connaissants, et, par suite, de sauvegarder la notion exacte de la connaissance.

I. LA DOCTRINE THOMISTE

1. La distinction entre les êtres connaissants et les êtres non connaissants repose sur la dualité de l'ordre entitatif et de l'ordre intentionnel

1) Qu'est-ce que connaître? Quelle différence existe-t-il entre les êtres connaissants et les êtres non connaissants? De tout temps, l'esprit des penseurs a été agité par cette question. Selon son habitude, saint Thomas aborde de front ce que tant de gens — sans souvent se donner la peine de tenter de le résoudre sérieusement — appellent le « grand problème de la connaissance ». A la question posée plus haut, il répond directement: connaître, c'est être l'autre en tant qu'autre; c'est avoir la forme de l'autre. Alors que les êtres non connaissants ne sont qu'eux-mêmes, les êtres connaissants, en plus d'être eux-mêmes, et sans cesser d'être eux-mêmes, deviennent les choses qu'ils connaissent:

Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata: natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus, *III de Anima*, quod anima est quodammodo omnia¹.

Commentant ce texte, Jean de Saint-Thomas fait remarquer que saint Thomas emploie à dessein les mots *formam rei alterius* et non pas ceux-ci: *formam alteram*². Car recevoir une autre forme est commun aux êtres non connaissants et aux êtres connaissants. Quand un sujet reçoit une autre forme, cette forme n'est pas celle d'un autre, mais bien

1. *Ia*, q.14, a.1, c.

2. *Cursus philosophicus* (éd. REISER), T.III, p.103b30ss.

la sienne. Ainsi en est-il quand la matière première reçoit une forme substantielle, et quand un sujet substantiel quelconque reçoit une forme accidentelle. Mais quand un être connaissant connaît une chose, il reçoit la forme de cette autre chose de telle façon que cette forme, tout en actuant le connaissant, ne cesse pas d'être en même temps (au point de vue entitatif) la forme de l'autre. Le connaissant, lorsqu'il connaît, ne cesse pas d'être ce qu'il est entitativement. Mais en plus d'être ce qu'il est, il devient la chose qu'il connaît, sans que la chose qu'il connaît cesse d'être ce qu'elle est entitativement.

2) Dans le *De Veritate*, saint Thomas montre qu'il existe en fait deux manières d'être. Une chose peut être tout court, c'est-à-dire avoir la perfection qui lui est propre en tant qu'elle est tel être, telle nature. C'est l'être qui convient à la maison, à la pierre, à l'arbre, à la brute, à l'homme, etc. Et une chose peut être l'autre, c'est-à-dire être non seulement ce qu'elle est en soi, mais aussi être la chose qu'elle n'est pas en soi. L'univers est ainsi partagé en deux catégories d'êtres: les uns sont simplement eux-mêmes: ce sont les non-connaissants; les autres, en plus d'être eux-mêmes, sont aussi les autres choses, non pas certes d'une manière subjective, mais d'une manière objective: ce sont les êtres connaissants.

Sciendum igitur, quod res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem. Sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei; ideo in qualibet re creata hujusmodi perfectioni habitae in unaquaque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectius in aliis speciebus invenitur; ut cujuslibet rei perfectio in se considerata sit imperfecta, veluti pars totius perfectionis universi, quae consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis. Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens; quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem; et ideo in *III de Anima* (comm. 15 et 17) dicitur, animam esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat¹.

Afin de mieux saisir en quoi consiste cette manière d'être [*l'autre*], écrit M. Charles De Koninck, faisons quelques considérations sur l'espace et le temps en rapport avec la connaissance.

Ce qui caractérise les choses spatio-temporelles envisagées purement comme telles, c'est qu'elles ne sont pas seulement extérieures les unes aux autres d'une façon homogène, voire elles sont extérieures à elles-mêmes. Dans la mesure où je suis dispersé dans l'espace (ma tête est ici, mes pieds sont là), je suis extérieur à moi-même. Dans la mesure où « hier » n'est pas « aujourd'hui », ni « hier » ni « aujourd'hui » « demain », l'existence est dispersée et extérieure à elle-même.

Les choses matérielles, dans la mesure où elles sont dispersées de cette manière spatiale et temporelle, sont enfermées et emprisonnées dans elles-mêmes: elles ne communiquent ni avec leur être propre, ni avec celui des autres. Elles existent dans la nuit de la subjectivité.

1. *De Ver.*, q.2, a.2, c.

Mais grâce à la connaissance, l'homme et la brute surmontent cette diffusion; grâce à la connaissance, les choses peuvent exister les unes dans les autres, être présentes les unes aux autres, voire même à elles-mêmes. L'on voit aussitôt que la présence impliquée dans la connaissance n'est ni spatiale ni temporelle. La présence spatiale ou temporelle ne suffit pas pour connaître. Les briques sont présentes, mais elles ne se connaissent pas. Il faut que la chose connue soit proprement dans le connaissant, non pas comme un chapeau dans une armoire, ni une huître dans l'estomac: l'armoire n'est pas le chapeau; tandis que le connaissant est le connu. Faut-il en conclure que le connaissant et le connu sont la même chose, et qu'entre moi-même et les choses que je connais, il n'existe aucune distinction? N'est-ce pas là justement le plus grossier subjectivisme?

C'est ici même qu'il faut faire la distinction entre les deux manières d'être, distinction connue de tous, bien que peu en saisissent les conséquences. Le chien ne devient pas l'arbre en sorte que l'arbre deviendrait chien, ou que le chien se transformerait en arbre; en d'autres termes, connaître, ce n'est pas devenir l'autre entitativement, mais c'est devenir l'autre en tant qu'autre; c'est devenir l'autre sans supprimer l'autre comme autre »¹.

La différence entre ces deux manières d'être ne se démontre pas. Elle se constate. Puis l'ayant constatée, on peut dire ce que c'est que connaître, ce qu'est le connaissant et le non-connaissant.

Quelques prédécesseurs d'Aristote avaient bien vu que la connaissance est une manière d'être. Mais incapables de distinguer entre l'ordre entitatif et l'ordre intentionnel, ils croyaient, par exemple, que pour connaître le feu il faut être feu, etc. En un mot, ils disaient que le semblable se connaît par le semblable. Et puisque l'âme connaît toutes choses, ils pouvaient dire, en un sens bien différent de celui d'Aristote, que l'âme est *quodammodo omnia*. Et *quodammodo*, pour eux, signifiait *entitative*.

3) Dans le *De Veritate* encore, comme aussi dans la *Somme théologique*, saint Thomas en vient à parler de la racine même de la connaissance. C'est l'immatérialité. La matière a raison de sujet, soit qu'il s'agisse de la matière proprement dite, soit qu'il s'agisse de ce qui a raison de matière, par exemple de la puissance par rapport à l'acte, de la substance par rapport à l'accident. Dans tout être créé, nous retrouvons l'une ou l'autre de ces formes de subjectivité, et parfois plusieurs ensemble. L'immatérialité est la racine de la connaissance aussi bien du côté du connaissant que du côté de la chose connue. « *Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra diximus quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva: et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis* »².

D'autre part, devenir l'autre par la connaissance, assimiler l'autre de façon cognoscitive, c'est l'assimiler sans assimiler ce qui le détermine à être un sujet enfermé en lui-même. Une chose est connaissable, donc, dans la mesure où on l'arrache à sa subjectivité.

1. CHARLES DE KONINCK, *Notes sur la méthodologie scientifique*, première partie, pp. 13-14.

2. *Ia*, q.14, a.1, c.

Perfectio autem unius rei in altera esse non potest secundum determinatum esse quod habebat in re illa: et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerare absque his quae nata sunt eam determinare. Et quia formae et perfectiones rerum per materiam determinantur; inde est quod secundum hoc est aliqua res cognoscibilis secundum quod a materia separatur; unde oportet quod etiam id in quo suscipitur talis rei perfectio sit immateriale: si enim esset materiale, perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum, et ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis: scilicet prout existens perfectio unius, est nata esse in altero¹.

L'assimilation cognitive, si on la considère purement comme telle, n'affecte donc subjectivement ni le connu ni le connaissant. Le connaissant devient l'autre, non par sa matière qui reçoit une autre forme, mais par sa forme en tant que cette dernière émerge au-dessus de la matière. Et toute chose connaissable, en tant même que connaissable, et dans la mesure où elle l'est, comporte une certaine abstrahibilité de la matière.

Similiter est etiam ordo in cognoscibilibus: res enim materiales, ut Commentator dicit, non sunt intelligibiles, nisi quia nos facimus eas intelligibiles, sunt enim intelligibiles in potentia tantum: sed actu intelligibiles efficiuntur per lumen intellectus agentis, sicut et colores actu visibiles per lumen solis; sed res immateriales sunt intelligibiles per seipsas; unde sunt magis notae secundum naturam, quamvis minus notae nobis².

De même, dans la mesure où le connaissant est sujet, il n'est pas connaissant. Toute connaissance est objective par définition.

... Et ideo videmus, quod secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur: plantae enim, et alia quae infra plantas sunt, nihil immaterialiter possunt recipere; et ideo omni cognitione privantur...; sensus autem recipit species sine materia, sed tamen cum conditionibus materialibus; intellectus autem etiam a conditionibus materialibus species depuratas recipit³.

4) Il importe de bien établir qu'être l'autre par la connaissance, c'est être l'autre non pas entitativement, mais intentionnellement, non pas d'une façon subjective mais d'une façon objective et immatérielle.

Et ideo erraverunt antiqui philosophi, qui posuerunt simile simili cognosci, volentes, secundum hoc, quod anima, quae cognoscit omnia, ex omnibus naturaliter constitueretur: ut terra terram cognosceret, aqua aquam, et sic de aliis. Putaverunt enim quod perfectio rei cognitae in cognoscente habeat esse determinatum, secundum quod habet esse determinatum in propria natura. Non autem ita recipitur forma rei cognitae in cognoscente: unde Commentator dicit in *III de Anima* (comm. 3), quod non est idem modus receptionis quo formae recipiuntur in intellectu possibili et in materia prima; quia oportet in intellectu cognoscente recipi aliquid immaterialiter...⁴

Pour bien voir la racine de cela, il faut nous efforcer de comprendre la différence qui existe entre le connaissant qui est le connu et la matière qui a la forme. De même aussi faut-il bien voir la différence d'unité qui

1. *De Ver.*, q.2, a.2, c.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

existe entre le connaissant et le connu d'une part, et la matière et la forme d'autre part, puisque, aussi bien, ce que nous disons de l'être doit se dire de l'un: « Si igitur ens et unum idem et una natura, quia se ad invicem consequuntur . . . »¹

Cette différence essentielle consiste en ceci que le connaissant est le connu lui-même, soit en acte soit en puissance, tandis que la matière n'est jamais la forme elle-même. Et de cela résulte une différence d'unité: le connaissant et le connu sont plus un que la matière et la forme. Car le connaissant et le connu ne constituent pas de soi un *tertium quid*, un composé, tandis que la matière et la forme s'unissent pour former un composé. L'une n'est pas l'autre, mais les deux s'unissent pour en constituer un autre. Au contraire, le connaissant est le connu lui-même. C'est pourquoi Aristote, dans le *De Anima*², dit que l'âme *est* tous les sensibles et les intelligibles. Et Cajétan ajoute:

Ostenditur autem hanc esse veram per se differentiam, ex eo quod omnes communes animi conceptiones et conclusiones ei consonant: scilicet, quod accedit cognoscitivo et cognito diversitas inter ea, et similiter compositio eorum; et similiter, quod cognitum habeat esse intentionale in cognoscente; et quod in nulla natura possunt adeo elevari materia et forma, subjectum et accidens, ut unum sit idem alteri, salvis rationibus eorum, ut de cognoscente et cognito comperimus³.

On voit la nécessité de ce qui précède quand on considère les deux principes universels énoncés par Aristote. Premièrement, « une chose agit en autant qu'elle est en acte »⁴, et, deuxièmement, « le connu est le principe spécificateur de la connaissance »⁵. Or, le connaissant en acte, comme toute nature parfaite, doit être principe suffisant de son opération, et pour cela il faut qu'il soit principe spécificateur de la connaissance: ce qui veut dire qu'il doit être *de quelque façon* le connu lui-même. De plus, si tout être agit selon qu'il est en acte et si toute nature est en vue de son opération⁶, il faut que la nature connaissante, comme telle, soit ou bien en acte ou bien en puissance le connu lui-même. Il est donc manifeste que l'être connaissant a non seulement la perfection de sa nature spécifique, mais encore, intentionnellement, la perfection de la chose connue⁷.

Tandis que les êtres non connaissants reçoivent des formes ou bien en vue de l'opération de ces mêmes formes ou bien en vue de l'opération du composé constitué par cette forme reçue et ce qui la reçoit, le connaissant, lui, reçoit le connu ou devient le connu, non pas en vue de l'opération du composé constitué par le connaissant et le connu, ni en vue de l'opération du connu lui-même; mais il est le connu en tant que le connu est le principe spécificateur de l'opération du connaissant. Ainsi la vue reçoit le visible pour qu'il y ait vision, et la vision, c'est

1. ARISTOTE, *Métaphysique*, IV, ch.2, 1003b20.

2. III, cap.8.

3. *In Iam Partem Sum. theol.*, q.14, a.1, n.4.

4. *Physique*, III, ch.2.

5. *Métaph.*, XII, ch.8.

6. *De Caelo*, II, cap.3.

7. CAJÉTAN, *In Iam*, q.14, a.1, n.5.

l'opération de la vue. Au contraire, l'eau reçoit la chaleur pour permettre à cette forme accidentelle d'exercer son action caléfactive, laquelle est l'opération non de l'eau, mais de la chaleur. De même aussi la matière reçoit la forme substantielle non pas en vue de l'opération de la matière, mais en vue de l'opération du composé de matière et de forme. Peu importe, ajoute Cajétan, que le visible, en tant que reçu dans la vue, soit un accident, et que la vue soit le sujet de cet accident; car c'est là du *per accidens*¹.

5) D'où la nécessité de distinguer les choses de leurs intentions, l'ordre entitatif de l'ordre intentionnel. Personne, peut-être, n'a, mieux que Cajétan, exprimé cette distinction:

... Duo sunt genera entium. Quaedam ad hoc primo instituta ut sint, quamvis forte secundario alia repraesentent: et haec vocamus *res*. Quaedam vero ad hoc primo instituta sunt naturaliter, ut alia repraesentent: et haec vocamus *intentiones rerum*, et *species* sensibiles seu intelligibiles. Necessitas autem ponendi haec duo rerum genera, est quia oportet cognoscitivum esse non solum ipsum, sed alia, intellectivum vero esse omnia; ut patet ex qu. xiv, et communi animi philosophorum conceptione, convenientium in hoc, quod *simile simili cognoscitur*. Nec naturae rerum secundum seipsas possunt esse in cognoscitivo (quia lapis non est in anima): nec ipsum cognoscitivum, secundum suam substantiam solam et finitam, potest esse tantae excellentiae, ut habeat in se unde distincte sibi assimilentur naturae rerum cognoscibilium secundum proprias earum rationes. Unde restat, cum nec esse naturae cognoscitivi sit ratio cognoscibilium, nec esse naturale cognoscibilium sit secundum se in cognoscitivo; ut oportuerit institui a natura ens intentionale, quo cognoscitivum esset cognoscibilia².

Notandum est *secundo*, quod cognoscitivum et intentionale non distinguuntur sicut duo rerum ordines; sed potius ut concurrentia ad perfectionem unius ordinis, scilicet naturarum cognoscitivarum: quoniam intentionale complementum intrinsecum cognoscitivi est. *Complementum* quidem, quia ad supplendum quod substantiae cognoscitivae debetur, scilicet esse cognoscibilia, inventum est; *intrinsecum* vero, quia ad perficiendum et eliciendum intrinsecam ejus operationem, adjungitur³.

Décrivant ensuite l'ordre des natures intellectuelles, Cajétan ajoute:

Et hoc modo mirabilis naturae intellectivae gradus, a primo intellectu ordinate proveniens, perpenditur. Nam ipse omnia est per substantiam suam, et per eam solam omnia novit. Et cum hoc aliis communicari non potuerit, quia entia limitata sunt, collatum est eis ut tales essent substantiae ac tantae perfectionis, ut quod secundum esse substantiale habere non possunt, secundum esse intentionale haberent, magis et minus universaliter, juxta majorem et minorem perfectionem substantiae cognoscitivae: adeo quod anima nostra, ultima in ordine intellectualium, divisibilis sit secundum esse intentionale tanta diversitate, quanta materia secundum esse naturale⁴.

2. Les modalités de l'espèce intentionnelle

Connaître, avons-nous dit, c'est avoir la forme de l'autre, non pas sa forme naturelle, mais sa forme intentionnelle. Cette forme inten-

1. *Ibid.*, n.6.

2. *Ibid.*, q.55, a.3, n.12.

3. *Ibid.*, n.13.

4. *Ibid.*

tionnelle a reçu le nom d'*espèce*. En passant en revue les divers types de connaissance, nous découvrirons les diverses sortes d'espèces intentionnelles.

1) *Objectivité et subjectivité eu égard à la connaissance*.— Nous avons vu que toute connaissance est objective ou n'est pas. Toutefois, il n'est peut-être pas inutile de noter qu'une connaissance peut être moins objective qu'une autre. Mais la connaissance la moins objective ne sera jamais subjective en tant qu'elle est connaissance. Elle sera dite subjective seulement en ce sens qu'elle est sous la dépendance de la subjectivité.

Mais le mot *subjectivité* peut s'entendre en deux sens. Selon le premier sens, subjectivité s'oppose à objectivité, comme puissance s'oppose à acte. Et ainsi toute faculté de connaissance créée est subjective par rapport à l'objet, car le connaissant, pour connaître de fait, doit être l'autre en acte. Considérés sous cet aspect de la composition de puissance et d'acte, tous les connaissants créés disent, proportionnellement, une certaine subjectivité: chez eux tous, on trouve proportionnellement, une certaine opposition entre l'essence et l'existence, l'essence et la faculté, la faculté et son acte, le sujet et l'objet. Mais, précisément, dans la proportion où l'on trouve chez eux cette opposition de sujet à objet, on trouve aussi défaut dans la raison même de connaissance. Dieu seul est le connaissant parfait, le connaissant en acte pur, parce que, en lui, l'essence, l'existence, l'intelligence, l'acte d'intellection et l'objet intelligé s'identifient parfaitement.

Entendue en son *second* sens, la subjectivité désigne corporéité sensible. La corporéité, envisagée comme telle, implique des parties purement et simplement en dehors des parties, des parties extérieures les unes aux autres; elle implique extension et extranéité; elle dit immersion totale dans la matière; elle est, en elle-même, l'acte le plus éloigné du connaître et l'acte le plus pauvre comme objet. En ce sens, l'objet corporel est moins connaissable que l'objet qui ne l'est pas; il est moins objet; il est enseveli en une certaine subjectivité.

Il y a plus. Il se peut que non seulement la chose à connaître soit ensevelie dans cette subjectivité corporelle, mais aussi que la puissance qui l'atteint dépende elle-même d'un instrument corporel, d'un organe. C'est le cas des sens. A cause de cela, la connaissance sensible est radicalement différente de la connaissance intellectuelle. La première porte sur le singulier, la seconde sur l'universel.

Sciendum est igitur . . . quod sensus est virtus in organo corporali; intellectus vero est virtus immaterialis, quae non est actus alicujus organi corporalis. Unumquodque autem recipitur in aliquo per modum sui. Cognitio autem omnis fit per hoc, quod cognitum est aliquo modo in cognoscente, scilicet secundum similitudinem. Nam cognoscens in actu, est ipsum cognitum in actu. Oportet igitur quod sensus corporaliter et materialiter recipiat similitudinem rei quae sentitur. Intellectus autem recipit similitudinem ejus quod intelligitur, incorporaliter et immaterialiter. Individuatio autem naturae communis in rebus corporalibus et materialibus, est ex materia corporali, sub determinatis dimensionibus contenta;

universale autem est per abstractionem ab hujusmodi materia, et materialibus conditionibus individuantibus. Manifestum est igitur, quod similitudo rei recepta in sensu repraesentat rem secundum quod est singularis; recepta autem in intellectu, repraesentat rem secundum rationem universalis naturae: et inde est, quod sensus cognoscit singularia, intellectus vero universalia, et horum sunt scientiae¹.

2) *L'espèce intentionnelle dans la connaissance des sens externes.*— L'espèce intentionnelle est soit impressée soit expresse. L'espèce impressée est une similitude formelle de l'objet, mais qui représente ce dernier en acte premier et au principe de la connaissance. Elle diffère de l'espèce expresse qui, elle aussi, est une similitude formelle, mais représentant l'objet en acte second, et par mode de terme.

Nous parlons évidemment ici de l'espèce sensible selon ce qu'elle a de formel, et de son information intentionnelle. En effet, le mode d'information entitative de l'espèce est accidentel à la connaissance; son mode d'information intentionnelle seul est essentiel.

a) Qu'au principe de la sensation les sens doivent recevoir les espèces intentionnelles des choses à sentir, c'est l'affirmation explicite d'Aristote: « Oportet autem universaliter de omni sensu accipere, quod sensus est susceptivus specierum sine materia, ut cera, annuli sine ferro et auro, recipit signum »².

Saint Thomas reprend la même affirmation dans son commentaire³. Après Aristote, il compare le sens, qui reçoit les espèces sans la matière, « à la cire, qui reçoit l'empreinte du sceau, sans recevoir la matière dont le sceau est fait. Peu importe que le sceau soit d'or ou de fer, ce que la cire reçoit quand le sceau s'imprime en elle, c'est la forme seulement, non le sujet de cette forme. Ainsi en est-il dans la sensation; qu'il s'agisse d'un son, d'une couleur ou de tout autre sensible, ce que le sens reçoit, c'est la forme ou l'espèce du sensible, non sa matière »⁴.

1. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.12 (ed. PIROTTA), n.377. A ce sujet, M. Charles De Koninck écrit: « Alors que l'intelligence est une faculté séparée qui atteint les choses sans leurs conditions matérielles, le sens reste, à tous les niveaux, lié à ces conditions de la matière. Et cela est le plus manifeste dans les sens externes. Ceux-ci sont, pour ainsi dire, diffusés sur les choses dans leur concrétion matérielle, et, par conséquent, dans ce qu'elles ont d'obscur en soi. Sous ce rapport, ils participent aux conditions mêmes de l'objet dans ce qu'il comporte d'irréductiblement entitatif: la sensation est liée à un organe corporel. On le voit le mieux dans le toucher. L'organe de la température a lui-même température; il a lui-même dureté et mollesse; il est étendu et il est mesuré par le temps; il a sa masse à lui; il se répand sur l'objet étendu; il cède à l'objet dur, et il en épouse la figure; il s'imprime dans l'objet mou qui l'enveloppe, etc. Bien que les premiers philosophes se soient trompés dans leur explication de la connaissance par une similitude entitative qui serait requise de la part du connaissant, ils ont néanmoins énoncé un principe qui se vérifie du sens. Mais il s'y vérifie dans la mesure où le sens s'éloigne de la pure objectivité. La connaissance sensible est imparfaite parce qu'elle demande cette immixtion de l'organe à la chose matérielle. Le sens sera moins parfaitement l'autre dans la mesure où il demande au préalable une assimilation entitative dans laquelle le sens même est passif. Le toucher ne peut sentir une température sans que l'organe ne prenne lui-même cette température. Cette passibilité où nous sommes, pour ainsi dire, assimilés par une autre chose, est, comme telle, à l'extrême opposé de la connaissance: celle-ci est, en effet, une opération vitale: *motus ab intrinseco*. L'immixtion aux choses dans leurs conditions matérielles reste purement instrumentale ». — *Notes sur la méthodologie scientifique*, première partie, prooemium, pp.18-19.

2. *De Anima*, II, cap.12, 424a20.

3. *In II de Anima*, lect.24, n.551.

4. STANISLAS CANTIN, *L'âme sensitive d'après le « De Anima » d'Aristote*, dans *Laval théologique et philosophique*, 1947, Vol. III, n.2, pp.156-157.

En d'autres termes, la forme du sensible n'est pas dans le sens de la même façon qu'elle existe dans le sensible lui-même.

Dans le sensible, la forme existe d'une existence naturelle; dans le sens, elle existe d'une existence intentionnelle. Saint Thomas parle même d'une existence spirituelle. Il arrive souvent à saint Thomas de qualifier de spirituelle la manière d'exister que les choses revêtent dans la connaissance, même sensible. Non pas qu'il veuille, par là, signifier la spiritualité au sens strict, mais pour montrer que la connaissance, de soi, appartient aux natures spirituelles, et que les êtres matériels n'en sont pourvus que dans la mesure où ils participent, d'une certaine façon, à la spiritualité¹.

Les raisons les plus fortes pour douter de la réalité de ces espèces impresses intentionnelles viendraient du fait que le toucher et le goût, par exemple, requièrent pour la sensation un contact, une application locale. A cela, Jean de Saint-Thomas répond lucidement: c'est vrai, il faut à ces sens un contact local pour la sensation, mais cette application immédiate et physique à l'objet ne suffit pas, à elle seule, pour expliquer la sensation; il faut de plus une union vitale et intentionnelle entre le sens et le sensible. Autrement, deux briques qui sont l'une contre l'autre devraient sentir formellement. Donc cette proximité purement entitative et physique n'explique pas à elle seule la sensation du toucher. Mais ce qu'il faut surtout, c'est l'union intentionnelle, par mode de représentation, laquelle est proprement cognitive. A cause du caractère matériel du sens du toucher, il faut à cette puissance un contact physique et immédiat avec la chose pour pouvoir obtenir l'union intentionnelle; mais le pur contact physique ne suffit pas².

Selon Aristote et l'école thomiste, donc, le sentant devient, en acte premier, le sensible, non pas selon l'entité physique de ce dernier, mais selon son espèce, sa représentation. Sans doute cette espèce elle-même, prise matériellement, est-elle une entité physique; mais, prise formellement, selon son rôle propre, elle n'est autre chose que la cognoscibilité de la chose dont elle est la similitude; elle est cette chose-là comme cognoscible. Grâce à elle, le sens pourra devenir, dans l'ordre cognoscitif, le sensible lui-même, qui, dans la nature, existe physiquement. Grâce à elle, le sens pourra avoir la forme du sensible en tant que forme du sensible.

b) Mais il n'y a pas production d'espèce expresse au terme de la sensation externe. Le fondement de cette proposition gît dans le fait que la connaissance des sens externes est expérimentale. Or, une connaissance expérimentale est une connaissance qui se résout dans la chose connue elle-même, c'est-à-dire dans la chose revêtue de l'existence physique et entitative. « Requiritur ergo ad rationem intuitivi... ut res aliqua attingatur sub ipsa praesentia, ut scilicet ab ipsa praesentia afficitur et in ipsa re physice exercetur »³.

Selon l'école thomiste, toute connaissance humaine naturelle a son point de départ et se réduit, en dernière analyse, dans la connaissance

1. *Ibid.*, p.157; Cf. *In II de Anima*, lect. 24, n.553.

2. Voir J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, p.191a27-45.

3. *Ibid.*, T.I, p.733b-15.

des sens externes. Les sens externes nous mettent en relation immédiate avec les choses extérieures. S'il en était autrement, si la sensation externe ne se terminait pas à l'objet en soi, dans sa présence physique, mais à la représentation de l'objet, il y aurait lieu de faire une résolution ultérieure et de voir si cette représentation correspond bien à la chose dont elle est la représentation. De plus, comment pourrait-on vérifier par expérience que cette représentation est conforme au réel, si on ne pouvait, en définitive, atteindre le réel en soi, dans sa présence physique ? Comme dit encore Jean de Saint-Thomas : . . . « Certitudo experimentalis non potest sistere in intellectu formante verbum neque in phantasia formante idolum, sed debet resolvi in sensum attingentem rem in se sine imagine »¹.

Aristote soutient l'impossibilité de la sensation externe sans la présence des sensibles². . . . « Sensus secundum actum, sunt singularium quae sunt extra animam . . . Sentire non potest aliquis cum vult; quia sensibilia non habet in se, sed oportet quod adsint ei extra »³.

Notons encore que la sensation, comme la connaissance intellectuelle, est une opération immanente. Or, l'opération immanente ne demande pas à être définie par le terme qu'elle produit, même s'il lui arrive d'en produire. La nécessité pour le sens externe de produire une espèce expresse devrait donc venir soit du fait que le sensible n'est pas immédiatement présent au sens, soit du fait que le sensible n'est pas proportionné au sens. Or, nous avons vu que la chose perçue par le sens externe doit être physiquement présente; et, de plus, nous savons que les sensibles externes sont parfaitement proportionnés aux sens.

D'après ce qui précède, il est possible de se rendre un compte exact du double rôle exercé par l'objet sensible dans la sensation externe: l'objet est à la fois principe et terme de cette sensation; il en est principe en tant qu'il donne au sens une première détermination. Mais il donne au sens cette première détermination par l'intermédiaire d'une espèce intentionnelle, puisque, encore une fois, la seule présence entitative ne suffit pas et que le sensible doit, d'une certaine façon, pénétrer dans le sens pour que la sensation ait lieu. Si nous considérons maintenant l'objet sensible comme terme de la sensation externe, ou, en d'autres termes, si nous considérons l'objet senti, c'est la chose qui existe extérieurement d'une existence physique; et cela ne se trouve en nul autre cas de connaissance créée naturelle. Même si l'espèce impressée du sensible externe peut être causée par un agent autre que le sensible externe lui-même, la sensation externe ne peut avoir lieu en acte second que si l'objet senti est physiquement présent. En d'autres mots, le terme de la sensation externe n'est pas un terme-similitude, mais un terme-objet⁴.

c) On pourrait objecter: si ce que nous venons de dire est vrai, une difficulté considérable semble surgir contre l'argument général de notre

1. *Ibid.*, T.III, p.195b10-15.

2. *De Anima*, II, cap.5, 417b20.

3. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect. 12, n.375.

4. Cf. STANISLAS CANTIN, *Précis de psychologie thomiste*, Éditions de l'Université Laval, Québec 1948, pp.73-76.

thèse. En effet, si la connaissance des sens externes ne se termine pas par une espèce expresse ou à la représentation de la chose sentie, mais à la chose sentie elle-même dans sa présence physique, il semble bien que la distinction entre l'entitatif et l'intentionnel, que nous avons revendiquée pour toute connaissance, tombe, au moins dans la sensation externe. Et alors, il faudrait conclure ou bien que la définition de la connaissance donnée par saint Thomas: « cognoscere est habere formam rei alterius in quantum alterius », n'est pas bonne, ou bien que la sensation externe n'est pas proprement connaissance.

Pour voir le défaut de cette objection, il faut distinguer. Tout d'abord, autre chose est de dire que la connaissance des sens externes se termine à l'objet même, dans sa présence physique et entitative (et non à une espèce expresse dont l'entité propre est un accident mais qui, formellement, est la sensibilité de la chose), et autre chose de dire que dans la sensation externe le sens devient entitativement la chose sentie. Car l'être sensible n'est pas sa sensibilité, de même que les essences créées ne sont pas leur intelligibilité. Il y a entre la chose corporelle et sa sensibilité la même distinction qu'entre l'être et sa propriété transcendente. La chose sensible externe envoie au sens sa similitude intentionnelle, et ainsi le sens devient en acte premier, dans l'ordre intentionnel, la chose sensible. Fort de cette actuation par l'espèce du sensible, le sens réagit vitalement, et le terme de cette réaction n'est pas une similitude accidentelle exprimée par le sens, mais la sensibilité même de la chose, telle qu'elle se trouve dans la chose externe, concrètement enveloppée dans les conditions subjectives et matérielles de cette dernière. C'est en ce sens que nous avons fait remarquer que la connaissance des sens externes est moins purement objective que, par exemple, la connaissance intellectuelle humaine. Notons-le bien, cependant: sans cette fécondation préalable du sens par la sensibilité de la chose, contenue dans l'espèce impresse, le sens n'aurait pas pu devenir en acte second cette sensibilité, ou sentir formellement.

L'intelligence humaine reste une faculté séparée, qui atteint les choses sans leurs conditions matérielles individuanes, alors que le sens externe, lui, est, à tous les niveaux, lié aux conditions de la matière physique dans son entité épaisse. Il est diffusé sur les choses dans leurs conditions matérielles et leur concrétion physique. A cause de cela, la connaissance des sens, et particulièrement la connaissance des sens externes, tout en étant connaissance au sens propre, est moins parfaitement connaissance que la connaissance intellectuelle. Mais ce qu'elle perd en objectivité pure, elle le gagne en *experimentalité* et en *experimentalité* tout à fait propre aux connaissants composés de corps et d'âme, et qui reste pour eux d'une importance radicale, tout en étant, absolument parlant, une imperfection dans la ligne même de la connaissance. Connaître, c'est un mode d'être; et de même que l'être est prédiqué de ses inférieurs d'une façon analogique, quoique intrinsèque, ainsi la connaissance se réalise-t-elle analogiquement chez Dieu, les anges, les hommes; de même, la connaissance humaine se dit analogiquement selon que nous

parlons de la connaissance humaine intellectuelle, sensible interne et sensible externe. Celui qui exerce un acte de sensation externe devient l'autre en tant qu'autre; il devient l'autre sans que l'autre cesse d'être ce qu'il est et sans que le sentant perde son entité, bien que, comme nous l'avons dit, ce devenir l'autre-objet, implique, pour le sentant, un *certain* devenir l'autre-sujet. Mais, encore une fois, cette immixtion aux choses dans leurs conditions matérielles et subjectives n'est qu'instrumentale dans la connaissance des sens.

Deuxièmement, il faut bien se garder de croire que la distinction entre l'entitatif et l'intentionnel est liée à la production d'une similitude expresse. S'il faut une espèce-similitude impressée au principe de la sensation externe, c'est que le sens, tout d'abord, est passif, et que la connaissance ne peut avoir lieu sans que le connu soit dans le connaissant. Or, l'objet chaud, par exemple, ne peut venir dans le toucher selon sa totalité physique et entitative. Il y vient selon sa chaleur, c'est-à-dire selon la similitude de sa chaleur. S'il suffisait pour sentir la chaleur d'un objet d'acquérir la chaleur physique de cet objet, il faudrait dire que le morceau de fer rougi au feu *sent*, formellement, la chaleur du feu. Mais, d'autre part, comme nous l'avons déjà dit, parce que l'organe du toucher a lui-même chaleur, il s'ensuit que l'espèce chaleur, transmise au sens du toucher par l'objet chaud, sera reçue dans le toucher selon une objectivité moins grande et moins pure que si l'organe du toucher n'avait pas lui-même chaleur, ou, mieux, si le toucher n'avait pas d'organe.

... Il importe de noter que, de soi, le terme de la connaissance ne demande pas à être à l'intérieur de la puissance cognitive. C'est par rapport à une certaine connaissance que cela est nécessaire. Ainsi, dans l'intellection humaine, dont l'objet est tiré du sensible. A cause de sa matérialité, l'objet, tel qu'il existe en lui-même, n'a pas les qualités voulues pour terminer l'acte d'intellection. Il faut que cet objet soit spiritualisé. Il faut qu'en raison même de terme connu il soit proportionné à l'intelligence. De là la nécessité d'une espèce expresse. Il n'en va pas ainsi pour la connaissance des sens externes: parce que sensible et expérimentale, elle n'exige pas une telle immatérialisation¹.

3) *L'espèce intentionnelle dans la connaissance des sens internes.*

a) Saint Thomas prouve ainsi la nécessité du *sens commun*, en même temps qu'il en décrit la fonction.

Le sens propre apprécie son objet sensible, en le discernant des autres qualités qui peuvent tomber sous le même sens: par exemple en discernant le blanc du noir ou du vert. Mais discerner le blanc du doux, ni la vue ni le goût ne le peuvent: car pour discerner une chose d'une autre, il faut les connaître toutes les deux. C'est donc au sens commun qu'il appartient de faire un tel discernement: à lui sont rapportées comme à un terme commun toutes les connaissances des sens propres, et c'est par lui encore que sont perçues les modifications intentionnelles des sens: par exemple, quand quelqu'un voit qu'il voit. Cela ne peut être le fait du sens propre qui ne connaît que la qualité sensible par laquelle il est modifié. C'est par cette modification que s'accomplit la vision, et à celle-ci suit une autre dans le sens commun qui perçoit la vision elle-même².

1. S. CANTIN, *Précis de psychologie thomiste*, p.76.

2. *Ia*, q.78, a.4, ad 2; trad. WÉBERT, O.P.

La connaissance des sens internes est, comme celle des sens externes, un certain devenir l'autre comme autre. A cause de cela, et aussi parce que les sens internes sont, eux aussi, au premier stage de la connaissance, passifs, il leur faut d'abord être impressionnés par des espèces intentionnelles. Le Docteur Angélique nous enseigne que le sens commun reçoit ses espèces impresses de la sensation externe qui est son objet immédiat : « . . . Oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipiuntur intentiones sensuum . . . »¹.

Ne nous étonnons pas si le sens commun, qui est une seule et même puissance matérielle, a pour fonction de discerner les différentes sensations externes et de juger de tous les sensibles, et qu'il remplisse cette fonction par le moyen de plusieurs espèces impresses. Car les différentes espèces impresses qu'il reçoit des sens externes sont autant d'espèces inadéquates, qui représentent l'objet en tant que connu par chaque sens. Comme dit Jean de Saint-Thomas :

Non repugnat autem potentiam cognoscere plura simul inadaequata, quia sic sunt plura ut unum, non plura adaequata, quae sunt plura ut plura. Sicut visus simul informatur specie viridis et albi, ut conveniunt in uno subjecto vel medio, sic sensus communis informatur specie coloris et soni, ut conveniunt in ratione sensibilis pertinentque ad idem subjectum cognoscens. Et eadem ratione cognoscit differentiam istorum sensibilium, non quia sibi repraesentatur ratio convenientiae et differentiae, vel quia actu collativo vel comparativo cognoscat et discurrat, sed per simplicem inspectionem et cognitionem distinctam unius et alterius differentias ipsas et convenientias cognoscit. Nec ad hoc amplius requiritur, quam quod ipsa potentia habeat amplitudinem complectendi illa omnia objecta, sic enim unumquodque potest discernere ab alio intra illam latitudinem, sicut visus discernit omnes colores et auditus omnes sonos, quia sunt objecta proprii sensus . . . Eodem modo sensus communis discernit omnia sensibilia non per comparisonem et collationem inter se, sed quia distincte omnia illa cognoscit, sicut visus omnes colores, inter quos discernit².

Y a-t-il au terme de la sensation du sens commun production d'une espèce expresse? Il faut répondre négativement. Et la raison en est simple: l'objet de la sensation du sens commun lui est physiquement présent; ce sont tout d'abord les sensations des sens externes elles-mêmes, puis les sensibles externes en leur présence. De plus, cet objet est parfaitement proportionné au sens commun.

b) Quant à l'existence de l'*imagination* et à son rôle, voici comment saint Thomas les prouve.

Il faut remarquer que la vie d'un animal parfait requiert non seulement qu'il connaisse la réalité quand elle est présente au sens, mais encore quand elle est absente. Autrement, du fait que le mouvement et l'action de l'animal suivent la connaissance, celui-ci ne se mettrait jamais en mouvement pour chercher quelque chose qui n'est pas là. Or c'est le contraire qu'on observe, surtout chez les animaux parfaits qui se meuvent dans l'espace: ils se dirigent en effet vers un objet absent dont ils ont connaissance. L'animal doit donc, en son âme sensitive, non seulement recevoir les ressemblances des qualités sensibles au

1. *Ibid.*

2. *Curs. phil.*, T.III, p.247a47-b34.

moment où il est actuellement modifié par elles, mais encore les retenir et les conserver. Dans les êtres corporels, recevoir et conserver se réfèrent à des principes divers: les corps humides reçoivent bien et conservent mal; c'est le contraire pour les corps secs. La puissance sensible étant l'acte d'un organe corporel, il doit y avoir une faculté pour recevoir les ressemblances des qualités sensibles, et une autre pour les conserver... L'imagination est en effet comme un trésor des formes reçues par les sens¹.

L'imagination reçoit directement ses espèces impresses du sens commun pour les conserver. N'allons pas conclure toutefois que son rôle est identique à celui du sens commun. En effet, elle se sert des espèces du sens commun mais selon un mode plus immatériel que ce dernier; car elle fait abstraction de la présence des choses. Notons de plus que l'imagination ne fait pas que conserver les espèces; elle est véritablement et proprement une puissance qui connaît. Si l'animal recherche une foule de choses qui ne lui sont pas présentes, il jouit nécessairement d'une faculté qui connaît véritablement les objets absents, grâce à des espèces expresses qu'elle produit et au moyen desquelles elle se représente les objets en leur absence². Il est aussi reconnu que l'imagination, surtout chez l'homme, forme de nouvelles images au moyen de celles déjà existantes; ainsi, c'est par l'imagination que je me représente une montagne d'or. Toutes ces espèces intentionnelles expresses sont à inscrire au compte de l'imagination.

c) Au sujet de l'*estimative*, le Docteur Angélique écrit ce qui suit:

Il faut encore remarquer que si l'animal ne se mettait en mouvement que pour des objets agréables ou douloureux pour les sens, il ne serait besoin que de la connaissance des qualités que perçoit le sens et qui lui plaisent ou lui répugnent. Mais l'animal doit rechercher ou éviter certains objets non seulement parce qu'ils conviennent ou non au sens, mais encore parce qu'ils sont ou utiles ou nuisibles. Exemple: la brebis qui voit le loup arriver, s'enfuit, non parce que sa couleur ou sa forme ne sont pas belles, mais parce qu'il est son ennemi naturel. De même, l'oiseau recueille de la paille, non pour le plaisir sensible qu'il en éprouve, mais parce qu'elle lui sert à construire son nid. Il faut donc que l'animal perçoive des « représentations » de ce genre, que le sens externe ne perçoit pas. Il doit y avoir un principe distinct de cette perception. Car la connaissance des qualités sensibles vient d'une modification causée par l'objet sensible, mais non la perception des représentations dont nous parlons... Noter que relativement aux qualités sensibles il n'y a pas de différence entre l'homme et les animaux. Ils sont modifiés de la même manière par les objets sensibles extérieurs. Mais quant à ces représentations spéciales, il y a une différence. Les animaux ne les perçoivent que par un instinct naturel; l'homme les saisit par une sorte d'inférence. Aussi la faculté appelée chez les animaux « estimative » naturelle, est appelée chez l'homme « cogitative », ou faculté qui forme des représentations par une sorte d'inférence. On la nomme encore « raison particulière »... Elle opère en effet des synthèses de représentations individuelles, comme la raison proprement dite fait des synthèses de représentations universelles³.

Nous sommes donc ici en présence d'une faculté qui perçoit des choses non senties par les sens externes, et qui, par conséquent, a un

1. *Ia*, q.78, a.4, c.

2. Cf. S. CANTIN, *Précis de psychologie thomiste*, pp.86 et 79.

3. *Ia*, q.78, a.4, c.

mode de connaissance plus élevé que celui des sens internes déjà mentionnés. Il s'ensuit que les espèces intentionnelles impresses de l'estimative sont d'un ordre plus élevé que celles des sens externes, du sens commun et de l'imagination. Elles sont moins matérielles et moins imparfaites que celles qui représentent les choses senties.

Il y a donc lieu de se demander quel est l'agent qui les produit. Si nous répondons que ces espèces non senties sont émises par les objets sensibles, et transmises à l'estimative par le moyen des sens externes, nous faisons face à la difficulté suivante: comment se fait-il que ces mêmes espèces non senties ne sont pas toutes perçues par n'importe quel être connaissant? Par exemple, cette inimitié envers son espèce que la brebis voit dans le loup, les autres animaux ne la perçoivent pas. On ne peut donc pas admettre que ces espèces intentionnelles sont produites immédiatement par les objets extérieurs. Elles doivent l'être par l'animal qui perçoit ces formalités.

Les sens externes sont naturellement ordonnés à mouvoir les sens internes; ils le font à titre d'instruments d'une cause principale qui n'est autre que l'âme de l'animal. Il arrive alors ce qui se produit dans toute causalité instrumentale: l'effet produit comporte une perfection que l'instrument seul ne possède pas, mais à laquelle il coopère, grâce à la motion qu'il reçoit de la cause principale. Dès lors, on s'explique que les espèces des sens externes donnent naissance à des espèces plus parfaites qu'elles-mêmes¹.

d) Pour conserver les représentations qui ne sont pas perçues par les sens externes, écrit encore l'Aquinate, il y a la *mémoire* (sensitive), qui en est comme le trésor. Un indice de cela: les animaux commencent à avoir des souvenirs à partir d'une connaissance de ce genre, par exemple: que ceci leur est nuisible ou leur convient. La qualification de passé que considère la mémoire doit être comptée parmi ces représentations ou ces choses non senties. La cogitative et la mémoire ont une telle excellence dans l'homme, ajoute-t-il, non pas à cause de l'âme sensitive, mais à cause de leur affinité, de leur proximité à la raison universelle, qui exerce sur elles une sorte d'influence. Ce ne sont pas des puissances différentes de celles des animaux; ce sont les mêmes, mais plus parfaites².

La mémoire sensitive est bel et bien une faculté distincte de l'estimative. En effet, elle considère son objet en tant que passé, faisant abstraction de la présence de la chose connue et de l'immutation provenant de l'objet extérieur. Alors que le mouvement de la mémoire va de l'âme aux *res insensatas* non présentes, celui de l'estimative va, au contraire, des choses à l'âme. Notons de plus que la mémoire est une faculté qui non seulement conserve les espèces, mais qui, encore, connaît. Nous avons bien, en effet, l'expérience de connaître le passé en tant que passé.

Les espèces intentionnelles impresses sont produites dans la mémoire grâce à l'estimative, conséquemment à la connaissance des sens externes et à celle du sens commun et de l'imagination. Et la mémoire elle-même

1. S. CANTIN, *op. cit.*, p.90.

2. *Ia*, q.78, a.4, c., ad 5.

produit une espèce expresse dans laquelle elle contemple les choses non senties comme passées.

On pourrait objecter que si la mémoire est une faculté qui connaît vraiment, elle devrait toujours connaître en acte, puisque précisément elle conserve les espèces. Mais à cela on répond que c'est ici, entre autres, le lieu de distinguer entre les espèces intentionnelles qui inhièrent entitativement seulement, et celles qui informent en représentant¹.

4) *L'espèce intentionnelle dans l'intellection humaine.*— Tout ce qui sera dit ici regarde avant tout la connaissance intellectuelle humaine dans l'état d'union de l'âme et du corps. Nous parlerons plus tard de la connaissance que l'âme a d'elle-même dans l'état de séparation. Nous mettons aussi de côté, pour le moment, la vision béatifique.

Notre intelligence est passive à l'égard de son objet. Pour elle, intelliger consiste à passer de la puissance à l'acte, sous l'action de l'objet intelligible. Son objet adéquat embrasse tout l'être. Mais, précisément, le fait qu'elle est en puissance à l'égard de toutes choses prouve qu'elle n'est aucune de ces choses d'une manière déterminée et actuelle.

Comment, alors, devient-elle en acte les choses qu'elle peut connaître? Par les espèces intentionnelles des objets. A son origine, elle est comme une tablette sur laquelle rien n'est écrit, dit Aristote. Elle s'actuera graduellement. De plus, dans son état d'union au corps, son objet proportionné, c'est la quiddité des choses matérielles extraites des conditions individuanes. C'est dire que les natures qu'elle connaîtra lui seront d'abord présentées par les sens. Le contenu des sens, cependant, n'est intelligible qu'en puissance. Pour devenir intelligible en acte, il faudra qu'il soit immatérialisé, spiritualisé. Ce sera le rôle de l'intellect agent. L'intelligence ne peut être informée que par une espèce immatérielle. C'est l'intellect agent qui produira, avec le secours instrumental du phantasme, les espèces intelligibles impresses. Forte de cette détermination intentionnelle, l'intelligence réagira vitalement; elle s'exprimera en une image à elle l'objet dont elle a été actée et elle le contempera en se le disant. C'est la connaissance intellectuelle en acte second. Cette représentation que se fait l'intelligence de l'objet qu'elle contemple a reçu le nom d'espèce expresse intellectuelle, de verbe mental, de concept. Dans toute intellection créée, sauf dans la vision béatifique, et donc dans toute intellection humaine, il y a nécessité de produire un concept, et cela non en raison de l'intellection elle-même, mais en raison de l'objet. L'intelligence connaît indifféremment les choses absentes ou présentes. De plus, l'objet qu'elle atteint directement, elle le connaît comme séparé des conditions matérielles. Or, rien n'existe ainsi dans la nature; tout y est à l'état concret. D'où la nécessité, pour l'intelligence, de s'en faire une représentation conforme à la modalité que ces choses revêtent quand elles sont connues. La similitude qu'est l'espèce impressée ne suffit pas ici; car elle ne présente l'objet qu'au principe de la connais-

1. Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, p.265b26ss.

sance; elle rend l'objet connaissable pour l'intelligence, mais seule l'espèce expresse le représente comme connu.

Au sujet des espèces intentionnelles dans notre intelligence, citons ce lumineux passage de saint Thomas :

... Considerandum est quod res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species ejus sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu. Existens autem in actu, per hujusmodi speciem sicut per propriam formam intelligit rem ipsam. Non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in intellectum, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in intelligente: sed habet relationem ad rem quae intelligitur, ex eo quod species praedicta, quae est principium intellectus operationis ut forma, est similitudo illius.

Ulterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat diffinitio. Et hoc quidem necessarium est: eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit; sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formaret.

Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quod oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illius rei similem: quia *quale est unumquodque, talia operatur*. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus formando hujusmodi intentionem, rem illam intelligat¹.

5) *L'espèce intentionnelle dans la connaissance que l'âme humaine, a d'elle-même, une fois séparée du corps.*— Aristote et saint Thomas soutiennent que dans son état d'union au corps, l'âme intellectuelle se connaît comme elle connaît les autres choses, c'est-à-dire par moyen d'espèces-similitudes intelligibles abstraites des phantasmes, grâce à l'opération de l'intellect agent.

Sed quia connaturale est intellectui nostro, secundum statum praesentis vitae, quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est; consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis mediantibus intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster².

Et ideo intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectae, per eandem speciem intelligitur, sicut per formam suam³.

Mais gardons-nous d'entendre ce qui précède dans le sens que l'âme humaine se connaîtrait ici-bas par une espèce abstraite des sens, de telle sorte que cette espèce serait la similitude de l'âme elle-même. Voici comment Aristote et saint Thomas entendent la chose. De sa nature, l'intelligence est pure puissance dans l'ordre des choses intelligibles.

1. *Contra Gent.*, I, cap. 53.

2. *Ia*, q. 87, a. 1, c.

3. *Ibid.*, ad 3.

Mais elle ne peut connaître qu'à la condition de devenir en acte. Si donc elle n'est pas en acte par elle-même, mais par une espèce abstraite des phantasmes, il lui faudra d'abord connaître quelque chose d'autre avant de pouvoir se connaître elle-même. En d'autres termes, une fois actualisée par une espèce intelligible, elle devient intelligible pour elle-même. Elle peut, dès lors, connaître d'abord son acte, puis sa propre nature d'où émane cet acte, et finalement l'âme elle-même dont l'intelligence est une faculté.

Mais il n'en est pas ainsi de l'âme humaine séparée du corps. Elle se connaît par sa propre substance ou son essence. En d'autres termes, la substance même de l'âme joue auprès de la faculté intellectuelle le rôle d'espèce intelligible impresse. Quand nous pénétrons dans le domaine de la connaissance que l'âme séparée a d'elle-même, que l'ange a de lui-même, et que Dieu a aussi bien de lui-même que des créatures, nous touchons à un ordre d'espèces intentionnelles un peu différentes. Dans chacun de ces trois genres de connaissance, du moins lorsque nous parlons d'espèces impresses, nous n'avons plus affaire à des espèces-similitudes; ici, ce qui joue le rôle de forme intentionnelle, de forme déterminant la faculté, c'est une espèce-essence. Comme saint Thomas le note: « . . . Oportet quod cognoscibile cognoscenti uniatur ut forma, vel per essentiam suam, vel per similitudinem suam »¹.

La substance de l'âme humaine réalise les cinq conditions requises à l'espèce-substance. Elle est intelligible en acte parce que spirituelle en acte. Elle est intimement présente et unie à son intelligence. Elle lui est présente et unie non seulement d'une présence et union physique, mais aussi d'une présence et union objective et intentionnelle. Enfin, elle exerce une certaine causalité effective dans l'acte de connaissance par lequel elle se connaît, tout en n'étant pas subordonnée entitativement à son intelligence qui est son accident. Nous aurons bientôt, en parlant de la connaissance de l'ange, l'occasion d'expliquer plus longuement chacune de ces conditions de l'espèce intentionnelle qui est substance.

Notre intelligence émane de notre âme à la fois comme d'une racine et d'un principe d'intellection, et comme d'un objet intelligible qui la détermine. Il est vrai que cette intelligibilité de la substance de l'âme ne se manifeste pas en acte, selon sa pure spiritualité, ni par soi, directement et immédiatement, à notre intelligence, dans l'état d'union au corps; et cela, parce que, dans l'état d'union au corps, la connaissance de notre âme débute par les sens; car notre intelligence, dans l'état d'union est tournée vers les sensibles. L'union objective entre l'âme humaine et son intelligence existe en acte dès ici-bas; mais la manifestation à l'intelligence de l'intelligibilité de l'âme, dans sa spiritualité et immatérialité pure, ne se trouve qu'en puissance, à cause de la conversion naturelle de l'intelligence unie au corps vers les choses sensibles².

1. *De Ver.*, q.8, a.7, ad 2.

2. Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. théol.* (éd. VIVÈS), T.IV, disp.21, a.2, n.13.

Notons cependant que l'espèce qui servira de terme dans la connaissance que l'âme humaine séparée a d'elle-même sera une espèce-similitude, dont l'entité est un accident. Et la raison en est que dans toute substance créée, l'*intelliger* et l'*être* ne sont pas identiques. «... Non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia, quia non est idem in eis intelligere et esse »¹.

En d'autres termes, parce que l'*intelliger* et le *dire* chez l'âme humaine, comme chez l'ange, n'est pas identique à la substance, le fruit ou le terme exprimé de cette diction sera quelque chose de distinct de la substance de l'âme; ce sera une espèce-similitude, ou une espèce-accident².

6) *L'espèce intentionnelle dans la connaissance de l'ange.*— Quand l'ange connaît naturellement d'autres êtres que lui-même, il le fait par moyen d'espèces-similitudes impresses qui lui sont infuses. Et au terme de cette connaissance, l'intelligence angélique s'exprime une autre espèce-similitude. Il en est de même, d'ailleurs, quand l'ange se connaît lui-même. Son espèce expresse est une espèce-similitude pour une raison identique à celle que nous avons donnée en parlant de l'espèce-terme dans la connaissance que l'âme humaine séparée a d'elle-même.

Mais, s'agit-il de l'espèce qui est au principe de la connaissance que l'ange a de lui-même, saint Thomas affirme que cette espèce n'est autre que la substance même ou l'essence de l'ange. Nous avons ici non une espèce impressée similitude, dont l'entité est un accident; mais une espèce-substance. Le Docteur Angélique affirme que la substance même de l'ange joue le rôle d'espèce intelligible dans la connaissance qu'il a de lui-même.

Angelus autem, cum sit immaterialis, est quaedam forma subsistens, et per hoc intelligibilis in actu. Unde sequitur quod per suam formam, quae est sua substantia, seipsum intelligat³.

... Unicuique angelo impressa est ratio suae speciei, secundum esse naturale et intelligibile simul, ita scilicet quod in natura suae speciei subsisteret, et per eam se intelligeret...⁴

Intellectus vero angeli, quia habet essentiam quae est ut actus in genere intelligibilium, sibi praesentem, potest intelligere id quod est intelligibile apud ipsum, scilicet essentiam suam, non per aliquam similitudinem, sed per seipsam⁵.

Le fondement de cette assertion est ainsi exposé par le Docteur Angélique. D'abord, dit-il, il faut que l'objet intelligible en acte soit uni à l'être intelligent; car l'intellection est une opération immanente, et dans l'opération immanente, l'objet doit être uni à l'agent, contrairement à ce qui a lieu dans l'opération transitive. Deuxièmement, l'objet intelligible en acte et uni à la puissance joue à l'égard de l'intellection le rôle de principe formel. Ainsi, l'espèce de la chose vue est le principe formel

1. *Contra Gent.*, IV, cap.11.

2. Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, T.IV, disp.21, a.2, n.17.

3. *Ia*, q.56, a.1, c.

4. *Ia*, q.56, a.2, c.

5. *De Ver.*, q.8, a.6, c. Cf. aussi *Contra Gent.*, II, cap.98.

de la vision dans l'œil. Or, troisièmement, l'espèce de l'objet est tantôt en puissance seulement dans la faculté, et alors cette faculté est connaissant en puissance seulement. Mais il se peut aussi que la faculté ait toujours en acte cette espèce, et, dans ce cas, elle connaît par cette espèce, et cela sans réception préalable. Être mû par l'objet, en ce sens que l'objet cause dans le connaissant l'espèce de lui-même, n'est pas de la raison du connaissant en tant que connaissant, mais en tant qu'il est connaissant en puissance. Et donc, quatrièmement, il est accidentel que l'espèce intelligible inhère en l'être intelligent. Il se peut très bien que cette espèce soit subsistante par soi. Et elle n'en est pas moins principe de l'opération immanente. Ainsi la forme chaleur, qui est en fait une forme accidentelle, inhérente, ne réchaufferait pas moins ou ne serait pas moins principe de caléfaction si elle était une forme subsistante.

Tel est le cas de l'ange. Son essence ou sa substance est une forme immatérielle, intelligible en acte, subsistante par soi. Bien qu'elle ne soit pas une forme inhérente à l'intelligence angélique, elle lui est néanmoins toujours unie en acte, et donc elle est principe de la connaissance selon laquelle l'ange se connaît.

Pour mieux comprendre l'argument précédent, voyons quelles sont les conditions de l'espèce que nous avons appelée espèce-substance. Si la substance angélique réalise ces conditions et si elle peut être espèce intelligible dans la connaissance que l'ange a de lui-même, il est inutile d'en appeler à une espèce-similitude, dont l'entité est un accident. L'espèce-similitude ou vicaire, en effet, est un substitut de l'objet. Mais si l'objet peut s'unir par lui-même à la faculté, et cela de la façon requise pour la connaissance, il est vain d'en appeler à un substitut.

Première condition.— Pour qu'une essence puisse être elle-même espèce intelligible, il faut d'abord qu'elle soit intelligible en acte par elle-même, et non par quelque chose de surajouté. Et ce qui la rend telle, c'est sa spiritualité, son immatérialité. Si elle est intelligible en acte, elle peut par elle-même déterminer l'intelligence.

Deuxième condition.— De plus, cette essence devra être proportionnée à l'intelligence dont elle sera forme intentionnelle et principe spécificateur. Pour cela elle doit être spirituelle en acte, et non en puissance seulement.

Troisième condition.— L'essence qui jouera le rôle d'espèce intelligible devra être intimement présente et unie à l'intelligence. Comment, en effet, déterminer par elle-même l'intelligence si elle en est distante et séparée ?¹

Quatrième condition.— L'essence qui jouera le rôle d'espèce intelligible, devra être intimement présente et unie à l'intelligence non seulement d'une présence et union subjective ou entitative, mais, formellement, d'une présence et union intentionnelle ou objective. Ainsi, par exemple, notre âme, dans l'état d'union au corps, est le sujet d'inhérence de notre

1. Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, T.IV, disp.21, a.2, n.7.

intelligence; et pourtant, il est admis communément qu'elle ne peut, directement, immédiatement et par elle-même, déterminer intentionnellement notre intelligence en cette vie¹.

Cinquième condition.— Pour qu'une essence joue le rôle d'espèce intentionnelle, il faut qu'elle exerce une certaine causalité effective, soit immédiate, soit radicale, sur l'acte d'intellection par lequel elle est intelligée. De plus, si elle est substance et que la faculté connaissante est son accident, il faudra qu'elle se subordonne la faculté-accident dans l'ordre entitatif, contrairement à ce qui a lieu pour les espèces-similitudes qui, entitativement, sont des accidents, et donc subordonnées à la faculté qui est leur sujet immédiat. Il faudra, d'autre part, qu'elle se subordonne la faculté dans l'ordre intelligible, puisque l'objet, de soi, est l'acte de la puissance².

Or, un bref examen va nous montrer que la substance de l'ange revêt toutes les conditions qui lui permettent de jouer elle-même le rôle d'espèce intentionnelle auprès de sa faculté.

Premièrement, elle est intelligible en acte, étant spirituelle. L'espèce-similitude, en effet, n'a d'autre but que de rendre intelligible en acte la chose qui n'est intelligible qu'en puissance, et d'actuer à son endroit la faculté. On voit donc que l'essence de l'ange, qui est intelligible en acte, peut elle-même jouer le rôle d'espèce intelligible auprès de son intellect.

Deuxièmement, l'essence de l'ange est proportionnée à son intelligence qui est acte, et spirituelle. A cause de cela, la substance de l'ange pourra être le principe spécificateur propre de son intellect.

Troisièmement, la substance de l'ange est intimement présente et unie à son intelligence. Elle est, en effet, la racine immédiate d'où émane son intellect qui inhère en elle. Les espèces-similitudes, elles, inhèrent en l'intelligence sans toutefois émaner d'elle. On voit que la connexion, l'union de ces dernières avec l'intelligence est moins intime, moins immédiate que celle qui a lieu entre la substance immatérielle d'un ange et son intelligence. A ce point de vue, donc, rien n'empêche la substance d'un ange de jouer auprès de son intellect, dans la connaissance que l'ange a de lui-même, le rôle d'espèce intentionnelle³.

Quatrièmement, la substance d'un ange est présente et unie à son intellect non seulement d'une façon subjective et entitative en tant qu'elle est son sujet d'inhérence et qu'elle le sustente; mais encore, elle lui est unie d'une manière objective et intentionnelle, parce qu'elle le détermine dans la ligne de l'intelligibilité. Saint Thomas écrit à ce sujet:

... *Essentia angeli, quamvis non possit comparari ad intellectum ejus ut actus ad potentiam in essendo, comparatur tamen ad ipsum ut actus ad potentiam in intelligendo*⁴.

... *Essentia enim angeli est in intellectu ejus sicut intelligibile in intelligente, intellectus autem in essentia sicut potentia in substantia*⁵.

1. *Ibid.*, n.8.

2. *Ibid.*, n.15.

3. *Ibid.*, n.7.

4. *De Ver.*, q.8, a.6, ad 2.

5. *Ibid.*, ad 6.

Jean de Saint-Thomas commente ces passages en ces termes :

Itaque substantia spiritualis non solum subjective, sed objective se habet ad intellectum, et in quantum subjective, sic sustentat, et recipit intellectum entitativo, quia intellectus illi inhaeret; in quantum vero objective, sic comparatur ad intellectum, ut actuans, et determinans illum intelligibiliter, ibique non operatur, ut substantia, sed ut intelligibile determinans, cum alia sit unio et conjunctio in ratione entis, alia in ratione intelligibilis, et secundum primam concurrat substantia per modum sustentantis, et subjecti, secundum vero alteram per modum objecti specificantis, et determinantis objective ad intelligendum¹.

Que dire maintenant du *mode* de cette union intentionnelle ? — Ici encore, ce sont les deux grands commentateurs de saint Thomas, Cajétan et Jean de Saint-Thomas, qui vont nous expliquer la pensée du maître.

Faut-il comprendre la chose comme ceci ? — Cette actuation de l'intellect de l'ange par son essence se ferait de telle façon que la substance, dont émane entitativement l'intelligence et qui la sustente, recouvrirait à son tour, pour ainsi dire, l'intelligence, et se réfléchirait sur elle d'une manière intelligible, comme une forme intentionnelle qui l'actuerait. Cette explication offre des difficultés sérieuses. Car, d'abord, comment la substance de l'ange peut-elle recouvrir intentionnellement son intelligence, si ce recouvrement, cette actuation ne se fait pas, au préalable, selon l'ordre entitatif. Car une union réelle intelligible présuppose nécessairement une union réelle entitative. Or, il répugne que la substance de l'ange informe entitativement l'intelligence qui est son accident. D'autre part, dire que la substance assiste intimement, mais extrinsèquement, son intelligence, c'est ne rien dire².

Cajétan a traité ce problème avec sa subtilité et sa profondeur coutumières. La substance de l'ange, dit-il, actue d'une façon réelle son intelligence, selon l'ordre intentionnel, non pas par inhérence, ni par information, mais *par identité*. « Nos enim dicimus essentiam esse ipsi angelo, non solum in esse naturae intrinsecam, sed etiam in esse intelligibili. Ita quod est objectum actu intelligibile magis intime unitum quam per informationem seu inhaesionem: quia est conjunctum per identitatem »³.

Si l'on objecte que chez l'ange il y a distinction réelle entre l'intelligence et la substance, Cajétan répond :

... Dicendum est quod nihil refert ad propositum distinctio vel identitas intellectus cum angelo... Imaginandum est enim quod, quia intelligere primo est opus substantiae intelligentis, perfectius intelligere fit, si substantia ipsa utramque vim habet, scilicet et objecti et operantis, quamvis mediante aliqua proprietate illam operationem eliciat; quam si solam vim operantis habeat, et mediante illamet proprietate, objecti vim accidentaliter adipiscatur...

Sed quod multos fallit, est quia considerantur intellectus angeli et substantia ejus quasi duae res seorsum, et quaeritur quomodo uniuntur: cum tamen, secundum veritatem, intellectus fluat ab essentia actu intelligibili, magisque intimius formatus illa quam quacumque intentionali specie; et hoc in genere intelligibili⁴.

1. *Curs. theol.*, T.IV, disp.21, a.2, n.9.

2. *Ibid.*, n.10.

3. *In Iam Partem*, q.56, a.1, n.8.

4. *Ibid.*, n.9.

... Ex hoc enim quod cognoscens ex natura sua non habet in se cognitum, sed est in potentia ad illud, sequitur quod moveatur ab illo, et fiat actu tale quale cognitum est. Unde, ut subdit s. Thomas, si cognoscens ex se vel aliunde actu haberet in se naturam cogniti, non moveretur a cognito, ut de se patet: quia nihil est mobile ad id quod habet¹.

Voici comment Cajétan conçoit la chose. L'intelligence de l'ange est le principe prochain de son intellection. Mais sa substance en est le principe éloigné ou radical. On peut donc dire que la substance de l'ange est son intelligence prise radicalement. Et ainsi, la substance de l'ange, en tant qu'objet intelligible en acte, détermine l'intelligence radicale de l'ange, c'est-à-dire la substance elle-même de l'ange considérée comme racine et principe de son intelligence-faculté. Cette détermination, on le conçoit facilement, se fait par identité. En d'autres termes, parce que la même substance angélique possède à la fois et la raison d'objet intelligible et la raison de sujet intellectuel, de cette substance émane la faculté intellectuelle: comme faculté d'intelligence, elle émane de la substance considérée comme sujet qui la sustente; elle en émane entitativement; mais elle a aussi, inséparablement, sa détermination intentionnelle, laquelle lui vient de la substance considérée comme objet intelligible en acte.

Jean de Saint-Thomas reprend ainsi l'explication de Cajétan:

Est ergo considerandum quod substantia angeli, quia immaterialis, et spiritualis est, per seipsam est actu intelligibilis, et intellectiva, et esse intelligibilem pertinet ad principium objectivum intelligendi, esse autem intellectivam pertinet ad principium subjectivum, a quo egreditur operatio intelligendi ut a principio radicali. Et sic cum ipsa substantia sit radicaliter suus intellectus, identificantur in intellectu radicali, qui est ipsamet substantia angeli duae illae rationes seu formalitates, et objecti intelligibilis, et subjecti intelligentis, unde cum in sua radice intellectus istae duae rationes concurrant per identitatem, scilicet ratio objectiva et subjectiva, intelligibilis et intellectiva, quando a tali radice intellectuali emanat potentia intellectiva, emanat ut vis intellectiva, seu operativa intellectionis, et ut determinata, et completa objective a seipsa ut ab objecto intelligibili².

Et le même commentateur nous livre ce bel exemple: si la puissance visuelle, dit-il, émanait de la substance de l'âme sensitive, comme déterminée par l'espèce d'une couleur et par la lumière, elle serait par le fait même déterminée à voir cette couleur. Car, dans son émanation elle-même, elle serait déterminée intentionnellement par l'objet. Peu importe que la détermination intentionnelle de la faculté connaissante se fasse dans l'émanation de celle-ci ou bien par une information qui survient à l'émanation. «... Et sic species substantia facit per emanationem in intellectu proprio quidquid species accidens per inhaesionem»³.

Enfin, la substance de l'ange réalise la cinquième condition requise pour jouer, auprès de son intellect-faculté, le rôle d'espèce intentionnelle. Tout d'abord, l'essence de l'ange, non seulement en tant que principe

1. *Ibid.*, n.10.

2. *Curs. theol.*, T.IV, disp.21, a.2, n.11.

3. *Ibid.*

intellectuel radical, mais aussi en tant qu'objet intelligible, exerce une certaine causalité efficiente sur l'acte d'intellection par lequel l'ange s'intellige. En plusieurs endroits, le Docteur Angélique compare l'espèce cognoscible à la forme chaleur¹. Or, la chaleur est une cause effective prochaine de la caléfaction.

Sans doute, l'essence de l'ange, formellement en tant qu'objet intelligible en acte, n'est-elle pas principe efficient principal et radical de l'opération vitale par laquelle l'ange se connaît: ce principe efficient radical, ici, c'est la substance angélique prise formellement comme entité, comme sujet de l'intelligence-faculté. La substance de l'ange, considérée comme objet intelligible, est, premièrement et principalement, principe déterminateur et spécificateur. Mais, d'autre part, comme dit Jean de Saint-Thomas², la connaissance est un acte assimilateur. Nous savons de plus qu'il y a, au terme de la connaissance que l'ange a de lui-même, production d'une espèce-similitude. Or, la production de cette similitude exprime ne procède pas de la seule intelligence-faculté comme d'un principe efficient suffisant. Il faut donc assigner un autre principe efficient qui contribue à réaliser cette assimilation et cette expression. Et ce principe n'est autre que l'objet lui-même qui a actualisé en acte premier la puissance.

... Cognitio est actus potentiae assimilativus et productivus speciei expressae. Sed potentia sola non est sufficiens principium effectivum hujus similitudinis expressae, siquidem non potest ipsi soli assimilari talis effectus. Ergo oportet assignare alterum principium effectivum, cui simul cum potentia assimilatur iste effectus; illud autem principium, cui effectus assimilatur, effectivum est. Non est autem aliud principium, cui assimilatur species expressa ut egrediens a potentia, nisi impressa, quae determinat illam ad tale objectum. Ergo cum in tali egressione, quae effectiva est, egrediatur a potentia et specie illa cognitio et similitudo, manifestum est, quod non sola potentia est principium effectivum, sed potentia ut determinata per speciem, et consequenter species ipsa effective cooperatur³.

Ceci dit, il faut cependant noter que la substance de l'ange, en tant qu'espèce intelligible, n'est pas subordonnée entitativement à l'intelligence de l'ange, qui est son accident, contrairement à ce qui a lieu dans le cas des espèces-similitudes qui, elles, inhérent entitativement en la faculté. Il n'est pas essentiel à l'espèce qu'elle influe sur l'acte de connaissance de par sa subordination entitative à la puissance; mais il peut se faire qu'elle influe sur l'acte de connaissance par suite de la subordination de la puissance à l'espèce. Et c'est ce qui a lieu dans la connaissance que l'ange a de lui-même. Ainsi, si la chaleur subsistait dans le bois et était identifiée au bois, elle ne réchaufferait pas moins qu'elle le fait en étant une forme inhérente. L'intelligence de l'ange n'émane pas de sa substance comme une puissance intelligiblement indéterminée et indifférente envers cette substance comme envers tout autre objet; mais elle en émane comme déterminée intelligiblement par cette substance⁴.

1. *De Ver.*, q.2, a.6, c.; *Ia*, q.56, a.1, c.; *Ia*, q.85, a.2, c.

2. *Curs. phil.*, T.III, pp.189a41-191a2.

3. *Ibid.*, pp.189b41-190a18.

4. Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, T.IV, disp.21, a.2, n.5.

Concluons donc que l'ange se connaît par son essence. Sa substance a, indivisiblement bien que distinctes formellement, et la raison de sujet intellectuel et la raison d'objet intelligible en acte. L'intelligence de l'ange émane de sa substance à la fois comme d'un principe prochain d'intellection, et comme déterminée intelligiblement, et connaissant, du moins en acte premier, sa substance.

Évidemment, la substance d'un ange ne peut jouer le rôle d'espèce intentionnelle que par rapport à l'intelligence de ce même ange. Par exemple, l'essence de Gabriel ne peut pas être espèce intentionnelle pour l'intelligence de Raphaël. En effet, pour que la substance angélique puisse servir d'espèce intentionnelle à une intelligence, il faut ou bien qu'elle l'informe ou inhère en elle, ou bien que ce soit cette intelligence qui inhère en elle et en émane déterminée objectivement. Or, si la substance d'un ange ne peut pas informer proprement la faculté de ce même ange, à plus forte raison ne peut-elle pas informer proprement celle d'un autre ange. Car toute information intentionnelle présuppose une certaine union entitative dans un genre de cause quelconque. Mais il n'existe aucune union entitative, en quelque genre de cause que ce soit, entre la substance d'un ange et l'intelligence d'un autre ange. Le deuxième cas est également impossible: l'intelligence d'un ange n'émane pas de la substance d'un autre ange. Il s'ensuit donc que pour que Raphaël connaisse Gabriel, il lui faut une espèce-similitude ou vicaire¹.

Notons encore que non seulement l'ange connaît son essence par son essence, mais aussi qu'il connaît par son essence ses accidents naturels. Car, de même que les accidents naturels de l'ange ont dans la substance et par la substance leur être, ainsi ont-ils en elle et par elle leur intelligibilité. Autrement dit, l'intelligibilité de la substance angélique est apte à représenter intentionnellement à son intellect ses accidents naturels².

Il ne manque donc rien à la substance angélique pour qu'elle puisse jouer le rôle d'espèce intentionnelle dans la connaissance que l'ange a de lui-même et de ses accidents naturels. Nous avons montré comment cela peut se faire, et comment la substance de l'ange ne fait pas qu'assister extrinsèquement son intelligence, mais encore la détermine vraiment, non seulement dans la ligne de l'entitatif en tant qu'elle est la racine d'où l'intelligence émane et le sujet qui la sustente, mais encore en tant qu'elle est intelligible en acte et qu'elle la détermine intentionnellement. Elle la perfectionne non seulement par son intellectualité radicale active, mais aussi par son intelligibilité objective. Et cette détermination se fait, non par une information qui surviendrait à l'émanation de l'intelligence à partir de la substance, mais dans et par cette émanation elle-même.

7) *L'espèce intentionnelle dans la connaissance de Dieu.*— Pour saint Thomas, l'essence divine est l'objet spécificateur de la connaissance de

1. Cf. *Ibid.*, n.16.

2. *Ibid.*, n.18; cf aussi *Ia*, q.58, a.3.

Dieu. Cela se voit mal du premier coup, comme on voit mal aussi que l'essence divine puisse jouer le rôle d'espèce intentionnelle dans la connaissance que Dieu a de lui-même et des créatures, puisque l'essence divine et l'intelligence divine sont réellement identiques. Pourtant, le Docteur Angélique est explicite: «... Species principalis intellecti... [in Deo] nihil est aliud quam essentia sua, in qua omnes species rerum comprehenduntur. Unde non oportet quod ipsum intelligere divinum, vel potius ipse Deus, specificetur per aliud quam per essentiam divinam »¹.

Commentant ce passage, Jean de Saint-Thomas écrit:

Ubi Sanctus Doctor, dicendo quod specificatur per essentiam suam, admittit essentiam habere munus specificantis, et consequenter objecti formalis. Et similia habet I *Contra Gentes*, cap. 48 (ratione 5).— Et ratio est manifesta: quia etiamsi Deus sit suum intelligere, tamen vere et proprie est intelligibilis et intellectus a se, licet in actu puro; ergo habet veram rationem objecti, quia nihil aliud est esse objectum alicujus potentiae, quam esse id quod attingitur ab illa: sicut Deus est objectum voluntatis, quia est volitum a se².

Certains ont tort de s'imaginer que l'objet spécificateur comporte, de soi, certaines fonctions que ne peut exercer l'essence divine auprès de l'intellect divin qui lui est identique. Tout d'abord, disent-ils, l'objet spécificateur joue le rôle de cause formelle et détermine la perfection de ce dont il est spécificateur. Or, l'intellection divine qui est acte pur et infini ne peut rien recevoir de l'objet ni être déterminée par lui comme par une cause formelle. Deuxièmement, il est du rôle de l'objet spécificateur de mouvoir la faculté à éliciter son acte; mais si l'essence divine est identique à l'intellect divin et à l'intellection divine, elle ne peut pas mouvoir le premier ni avoir raison de cause motrice par rapport à la seconde. Troisièmement, l'objet spécificateur doit être terme par rapport à l'intellection; mais il est évident que l'essence divine ne peut pas terminer l'intellection divine qui lui est identique³.

Pour voir tomber toutes ces difficultés, il suffit de distinguer entre l'objet spécificateur absolument parfait et celui qui comporte des imperfections. L'essence divine a vraiment raison d'objet spécificateur par rapport à la connaissance que Dieu a de lui-même et des créatures; mais cet objet spécificateur est purifié de toute imperfection comme il convient à l'être intelligible en acte pur. En effet, le concept d'objet formel très parfait, loin d'inclure la distinction entre l'objet et l'intelligence, pré-suppose, au contraire, l'unité et l'identité des deux. Cette distinction et cette division que nous sommes habitués de trouver entre l'objet et l'intelligence vient précisément de la perfection limitée de la chose ou de l'essence qui est objet. Plus l'unité est étroite entre l'objet et la faculté qui le connaît, plus aussi la connaissance est parfaite. De sorte que là où cette unité sera absolument parfaite, nous aurons l'intellection en acte pur⁴.

1. *Ia*, q. 14, a. 5, ad 3.

2. *Curs. theol.* (ed. SOLESME), T. II, disp. 17, a. 1, n. 1.

3. *Ibid.*, nn. 2 et 3.

4. *Ibid.*, n. 4.

On voit donc qu'il n'est pas requis de l'objet spécificateur absolument parfait qu'il meuve réellement, qu'il cause, qu'il détermine et limite formellement; il suffit qu'il remplisse ces fonctions par mode d'éminence. Car toutes ces fonctions, prises formellement, présupposent qu'il y a distinction réelle entre l'objet spécificateur, la faculté et l'acte d'intellection.

... Sufficit ergo ad formalem rationem objecti, secundum conceptum perfectum objecti, quod constituat rem aliquam in esse intelligibili seu intellectae per modum veritatis, et quod distinguat a quacumque alia ratione formali quae non sit attingentia veritatis, et a quocumque objecto materiali quod solum ratione illius formalis intelligitur. Et sic potest aliquid specificare seipsum, non specificatione causante et limitante specificatum, sed identificante illud sibi summa unitate formali, ut explicatum est¹.

Saint Thomas pose également que l'essence divine a raison d'espèce intentionnelle dans la connaissance que Dieu a de lui-même et dans celle qu'il a des créatures. En d'autres termes, le Docteur Angélique soutient que, pour Dieu, l'unique raison de se connaître et de connaître le monde, c'est son essence.

Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis: ita scilicet ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus. Et sic seipsum per seipsum intelligit².

Ad sciendum autem qualiter alia a se cognoscat, considerandum est quod dupliciter aliquid cognoscitur: uno modo, in seipso; alio modo, in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per propriam speciem adaequatam ipsi cognoscibili: sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur per speciem continentis; sicut cum pars videtur in toto per speciem totius, vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri. Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in seipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso³.

a) Dieu se connaît par son essence.— En effet, comme il a été dit déjà, il faut que l'objet de l'intelligence soit en acte dans l'être intelligent pour que ce dernier intelligen. D'autre part, toute diversité entre l'intelligence et son objet provient d'une potentialité quelconque. Comme dit excellemment Cajétan:

... Identitas horum [intellectus et objecti intellectus] sequitur actualitatem status eorum, diversitas vero potentialitatem... Intelligibile [ergo] oportet esse in intelligente, et non est aliquo modo distinctum nisi per potentiam; ergo intelligibile illius in quo nulla est potentia, nullo modo distinguitur ab eo; si ergo Deus est absque potentia etc., ergo, etc.⁴

Le même commentateur note encore⁵ que lorsque saint Thomas dit que l'essence divine est son espèce, il prend le mot espèce au sens

1. *Ibid.*, n.6.

2. *Ia*, q.14, a.2, c.

3. *Ia*, q.14, a.5, c.

4. *In Iam Partem*, q.14, a.2, n.1.

5. *Ibid.*, n.5.

universel, c'est-à-dire et d'espèce impressée et d'espèce expresse. En effet, là où l'intelligence et l'espèce, prise universellement, ne se distinguent pas, l'intelligence et l'objet de l'intelligence sont tout à fait identiques; c'est-à-dire qu'il n'y a entre eux ni composition d'acte et de puissance, ni composition de substance et d'accident. En Dieu seul, l'intellection et l'espèce expresse sont substantielles.

Dieu se connaît donc d'une connaissance immédiate, sans interposition d'espèce représentative créée. En lui, l'intellect, l'espèce et l'acte de l'intellect sont absolument une seule et même chose. Tout se tient ici. Du même coup, saint Thomas se trouve à démontrer que Dieu même constitue, au fond, tout l'objet de la connaissance divine.

Chez les êtres créés, quand le sensible ou l'intelligible sont en puissance, c'est-à-dire quand la chose est simplement en soi avec la capacité d'être sentie ou intelligée, mais n'exerce pas encore en acte ce pouvoir, cette capacité est évidemment distincte du sens ou de l'intelligence qui doivent s'en emparer plus tard. Quand, de son côté, le sens (ou l'intelligence) est en puissance, c'est-à-dire à l'état de capacité de connaître, mais n'exerce pas encore cette capacité, il est également distinct de l'objet. Mais lorsque la connaissance a lieu, l'objet vient déterminer le connaissant et lui procurer un supplément, un prolongement d'existence. Le connaissant dès lors devient l'objet, l'objet devient le connaissant: dans l'ordre intentionnel, le connaissant et le connu se confondent. Ils ne font vraiment qu'un: ils communient dans un acte commun. Et sans qu'il en résulte formellement aucun composé d'ordre entitatif, il se fait d'eux, dit Averroès, une unité plus intime qu'entre la matière et la forme des êtres physiques.

On voit par là qu'un être pleinement en acte, comme c'est le cas de Dieu, ne peut pas avoir d'objet à *connaître*, car avoir à *connaître* est une possibilité, une capacité; non un acte. Quand Dieu connaît, donc, ce qu'il connaît lui est, en tant qu'objet, nécessairement identique. «... In Deo intellectus, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem»¹.

b) Dieu connaît les créatures dans son essence.— Non seulement Dieu se connaît lui-même par lui-même, mais il ne connaît en réalité que lui-même. Non, certes, qu'il ignore les autres choses. Il les connaît toutes selon leurs caractères propres, leur individualité la plus intime, leur durée, leurs activités, les résultats de ces activités². Seulement, ces autres choses, il ne les connaît pas en elles-mêmes, mais dans sa propre essence, comme dans une sorte de miroir. Mais, notons-le, ce miroir ne fait pas que réfléchir, que réfléchir; il crée, il porte les choses; il est, lui, la souveraine réalité; il est même *toute réalité*; car le réel appelé créature ne fait pas addition au réel divin. L'essence divine *dans* laquelle Dieu voit les créatures, est l'essence *par* laquelle il produit les êtres créés selon toutes leurs différences. Dans ces conditions, voir les êtres créés en soi-même est plus parfait que de les voir en eux-mêmes.

1. *Ia*, q. 14, a. 4, c.

2. *Ia*, q. 14, aa. 5 et 6.

Les représentations des créatures en Dieu ne sont autre chose que l'essence divine conçue comme représentable elle-même en des multitudes d'êtres. Comme nous l'avons insinué plus haut, en toute rigueur de termes, Dieu n'a d'autre objet d'intelligence que soi-même. Car étant tout acte, et en acte à l'égard de tout être, comment pourrait-on le supposer en attente à l'égard d'un objet quelconque, d'un objet qui devrait le déterminer et par rapport auquel il serait passif, d'un objet auquel il devrait une nouvelle perfection, lui qui est la perfection souveraine? La connaissance que Dieu a des créatures est antérieure à elles. Tout ce que Dieu a, il l'a de soi, il l'a parce qu'il est soi; et il a tout.

Aristote a bien vu cela. Des gens qui n'avaient pas, même de très loin, sa pénétration d'esprit l'ont accusé d'avoir enseigné que Dieu ignore le monde. Au fait, Aristote a enseigné la transcendance divine en matière de connaissance comme en tout le reste. Il affirme que Dieu n'est mêlé à rien, qu'il ne doit rien à rien, que sa connaissance est toute indépendante, comme son être, et qu'il puise tout en lui-même, même quand il s'agit de la connaissance des autres choses que soi.

Quand Dieu connaît les créatures, son essence n'a pas seulement raison de *medium quo*, mais aussi de *medium prius attactum ut quod*¹. En d'autres termes, il connaît les créatures en lui-même comme en leur cause, et il se connaît comme cause avant de connaître ses effets². Ce qui ne veut pas dire cependant que la connaissance que Dieu a des créatures est discursive, et se fait à partir de la connaissance de l'essence divine comme à partir d'une prémisses vers la conclusion³. Non. Son essence est un infini miroir qui représente d'abord l'image divine, et secondairement toutes les participations créées de sa divine perfection.

3. *Développements sur la nature de l'espèce intentionnelle*

1) *L'espèce intentionnelle dont l'entité est un accident, et celle dont l'entité est une substance.*— Connaître, avons-nous dit, c'est avoir la forme de l'autre, non pas naturellement, mais intentionnellement. Cette forme intentionnelle a reçu le nom d'espèce. Mais, comme nous l'avons vu en repassant les modalités de l'espèce intentionnelle, certaines espèces sont, entitativement, des accidents, alors que d'autres sont des substances. Dans la connaissance des êtres mobiles, l'espèce impresse et l'espèce expresse (quand il y en a une) sont toujours des espèces-accidents ou des espèces-similitudes. On les appelle aussi espèces-vicaires, parce qu'elles tiennent lieu d'un autre, à savoir de l'objet. Mais en Dieu, et l'espèce-principe et l'espèce-terme sont des espèces-substances: c'est l'essence divine⁴. Quand un ange se connaît, l'espèce-principe est une espèce-substance, tandis que l'espèce-terme est une espèce-accident. Car si l'essence de l'ange est intelligible en acte et immédiatement présente

1. Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, T.II, disp.17, a.2, n.11.

2. *Ibid.*, n.17.

3. *Ibid.*, n.23.

4. *Ia*, q.14, a.2; Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, T.II, a.2, nn.11ss.

à son intellect, l'*intelligi*, pour elle, n'est pas sa substance; à cause de cela, sa substance ne peut pas être représentée comme intelligée, si ce n'est par une qualité accidentelle surajoutée¹. Ainsi en est-il de l'âme humaine qui se connaît dans l'état de séparation.

Mais quand un ange ou une âme humaine séparée connaissent autre chose qu'eux-mêmes, et l'espèce-principe et l'espèce-terme sont des espèces-accidents, à moins qu'il ne s'agisse de la connaissance qu'ils ont de Dieu dans la vision béatifique. En ce cas, en effet, l'espèce-principe et l'espèce-terme ne sont autre chose que l'essence divine. L'espèce-accident est d'ordre créé, donc ne peut représenter Dieu.

L'espèce intentionnelle, considérée formellement, se définit dans la ligne de l'objectif, du cognoscible. Elle est complément du connaissant comme tel. «... Cognoscitivum et intentionale non distinguuntur sicut duo rerum ordines; sed potius ut concurrentia ad perfectionem unius ordinis, scilicet naturarum cognoscitivarum: quoniam intentionale complementum intrinsecum cognoscitivi est»².

La raison commune d'espèce intentionnelle se retrouve et dans l'espèce-accident et dans l'espèce-substance: elle dit forme déterminant une faculté de connaissance, et la faisant grosse d'un certain objet. Cependant, cette raison commune se dit en premier lieu, *per se primo*, de l'espèce-accident, qui est une similitude, et secondairement seulement, *per se secundo*, de l'espèce-substance. Quand Cajétan écrit: «Quaedam vero ad hoc primo instituta sunt naturaliter, ut alia repraesentent: et haec vocamus *intentiones rerum*, et *species* sensibiles seu intelligibiles»³, il désigne évidemment les espèces-similitudes ou espèces-accidents. Celles-là ont vraiment raison de représentations. Pour représenter, il faut être, d'une certaine façon, distinct de celui que l'on représente. Il en est ainsi des espèces-accidents, si nous les considérons entitativement. Tandis que les espèces-substances ne représentent pas autant qu'elles se présentent. On peut les dire espèces pour la raison qu'elles déterminent ou actuent intentionnellement la faculté de connaissance.

La distinction posée entre l'espèce-substance et l'espèce-accident nous aide à comprendre le sens des paroles de Cajétan, lorsqu'il dit que certains êtres connaissants sont les choses qu'ils connaissent par *identité*, et que d'autres le sont par *information*: «Aliquod enim cognoscens est, quod est omnia per identitatem, ut Deus: aliquod quod est aliqua per identitatem, et aliqua per informationem, ut angeli; aliquod quod est omnia per informationem, ut anima nostra; aliquod quod est aliqua per informationem, ut anima pure sensitiva»⁴.

Nous avons la détermination intentionnelle *par identité* dans tous les cas de connaissance où l'espèce est une espèce-substance; nous avons, au contraire, la détermination intentionnelle *par information* dans tous les cas où l'espèce est une espèce-accident.

1. Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, p.366b5-17.

2. CAJÉTAN, *In Iam Partem*, q.55, a.3, n.13.

3. *Ibid.*, n.12.

4. *Ibid.*, q.14, a.1, n.3.

2) *Le matériel et le formel de l'espèce.*— Ce que nous venons de dire nous conduit à parler de ce qui est *matériel* et de ce qui est *formel* dans l'espèce. Considérée *matériellement*, l'espèce est une chose quelconque, une entité physique. Elle est alors *incrée* ou *créée*. L'espèce créée est soit *accident* soit *substance*. L'espèce-vicaire ou similitude appartient au *prédicament* *qualité* et se réduit à l'*habitus opératif*, ou plutôt à la *disposition opérative*¹. L'espèce qui n'est pas similitude, elle, est *substance*. Ainsi l'essence de l'ange. L'espèce, comme entité physique, est nécessairement *substance* ou *accident*. Mais c'est là son aspect *matériel*.

Considérée *formellement*, au contraire, l'espèce n'est nécessairement ni *substance* ni *accident*.

... Species sub formalitate intentionis cognoscibilis non est determinate substantia vel accidens, sed in utroque reperiri potest².

... Species habet aliquid, quod *materialiter* ad ipsam pertinet, sicut quod sit substantia, vel qualitas; et sic vel inhaeret intellectui si sit qualitas, et recipitur in illo ut in subiecto materialiter recipiente; vel intellectus inhaeret illi, si sit substantia, ut angelus respectu suae propriae cognitionis. Aliud est, quod *formaliter* se habet in specie intelligibili, scilicet, quod sit ipsummet objectum, non entitative sed intentionaliter: et sic informat intellectum modo objectivo, seu intelligibili; non quia in eo recipitur ut in materia, sed quia ejus immaterialitatem terminat, quae est formatio quasi terminativa, non constitutiva³.

Envisagée sous son aspect formel, donc, l'espèce n'a d'autre fonction que celle d'*actuer*, de déterminer intentionnellement la puissance en vue de la connaissance. Elle appartient donc à deux genres ou à deux ordres. Matériellement, elle appartient à l'ordre *entitativ*; formellement, elle appartient à l'ordre *cognoscible*. Subjectivement, elle se tient du côté de la puissance qu'elle *actue* ou qu'elle *sustente*; elle la détermine ainsi entitativement et d'une façon habituelle, « etiam quando actu non cognoscitur objectum »⁴. Mais si on considère en elle ce qui est formel, c'est-à-dire l'aspect *représentation* ou *détermination intentionnelle*, alors il faut dire qu'elle se tient du côté de l'objet: « est determinatio potentiae per modum objecti specificantis »⁵. Elle détermine ainsi la puissance seulement quand celle-ci connaît soit en acte premier, soit en acte second⁶. On peut donc conclure avec Jean de Saint-Thomas: « Non ergo propria ratio specierum sumitur penes id quod entitativum est respectu subjecti, sed quod repraesentativum respectu objecti »⁷.

3) *Formes informantes et formes terminantes.*— Nous avons précédemment, en citant Jean de Saint-Thomas, fait allusion à la « formatio quasi terminativa, non constitutiva »⁸. Cela nous amène à distinguer les formes proprement *informantes* des formes *terminantes*. Ces deux

1. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, T.VI, disp.13, a.2, n.4.

2. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, p.186b42.

3. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, T.VIII, q.2, disp.4, a.1, n.21. — Cf. CAJÉTAN, *In Iam Partem*, q.12, a.2, nn.6, 7, 8.

4. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, p.185b26.

5. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, T.II, disp.13, a.1, n.4.

6. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, p.185.

7. *Curs. theol.*, T.II, disp.13, a.1, n.9.

8. Cf. *supra*, note 3.

genres de formes ont ceci de commun qu'elles actuent et perfectionnent; mais la forme informante a ceci de particulier qu'elle est incomplète en ce qu'elle est amenée à quelque chose de plus parfait: ce quelque chose de plus parfait, c'est ou bien le composé qu'elle contribue à constituer essentiellement, ou bien un tout déjà constitué essentiellement, mai auquel elle se communique. Ainsi du corps et de l'âme humaine résulte un homme, qui est quelque chose de plus parfait que l'âme seule; de même, du corps et de la forme chaleur résulte un composé accidentel, le corps chaud, qui est plus parfait que la forme chaleur seule. On voit donc que la forme informante, substantielle ou accidentelle, ne dit pas simplement perfection, mais qu'elle est ordonnée à quelque chose de plus parfait, dont elle dépend pour être, comme c'est le cas de la forme accidentelle, ou bien qu'elle contribue à constituer. Or, le tout est plus grand que sa partie. Il est clair que ce mode d'actuer est imparfait.

Au contraire, la forme terminante ou l'acte terminant ne s'unit pas à un sujet pour former avec lui un certain tout plus parfait et plus complet, et à titre de partie composante. Mais elle est comme le tout lui-même, comme ce qui est complet en soi, et qui attire l'autre à soi pour le terminer. «... Forma informans, et terminans, opposito respectu inter se comparantur; quia forma informans est sicut pars componens et actuans, sed cum ordinatione ad totum, ut ad completum, et plenum, forma autem terminans se habet sicut totum ad partes, et sicut actuatio totius, et completi ad id, quod incompletum et minus est»¹.

Si maintenant, nous appliquons cette distinction à l'espèce, il faut dire ceci: considérée entitativement, l'espèce est ou bien une forme informante, si elle est un accident de la substance, ou bien le sujet sustentant la puissance. Mais, prise formellement, que son entité soit d'ordre accidentel ou d'ordre substantiel, elle est une forme ou un acte terminant par rapport à la puissance cognitive: elle est l'objet qui spécifie l'acte de connaissance².

4) *La pensée de saint Thomas*.— La doctrine exposée depuis le début est bien celle de saint Thomas. Ainsi quand il dit: «... Cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius. Nam species cogniti est in cognoscente »³, il parle évidemment de forme et d'espèce objective, puisqu'il s'agit du connaissant comme tel, et qu'avoir ou recevoir une forme subjectivement, cela est commun aux non-connaissants et aux connaissants. De même lisons-nous dans le *De Veritate*: « Perfectio autem unius rei in altera esse non potest secundum determinatum esse quod habebat in re illa; et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerare absque his quae nata sunt eam determinare »⁴.

Or, quand un être s'unit à un autre selon son entité naturelle, il ne peut former avec cet autre qu'un composé, soit accidentel soit substantiel.

1. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, T.V, disp.2, a.2, nn.43, 44.

2. *Ibid.*, n.46.

3. *Ia*, q.14, a.1, c.

4. *Q.2*, a.2, c.

Tel n'est pas le cas de l'union de l'objet et du connaissant, dans laquelle le connaissant devient le connu, sans toutefois que le connu cesse d'être autre. Dans l'assimilation digestive, par exemple, l'aliment que je digère devient moi-même; mais dans la mesure où il devient moi, il cesse d'être lui-même. C'est pourquoi le connaissant ne connaît pas, formellement, en recevant subjectivement le connu, comme la matière reçoit la forme, mais il devient le connu objectivement; tandis que jamais la matière ne devient la forme. « Unde oportet quod etiam id in quo suscipitur talis rei perfectio, sit immateriale [c'est-à-dire émerge au-dessus de sa propre subjectivité]; si enim esset materiale, perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum; et ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis »¹.

Puis, dans le *De Anima*, le Docteur Angélique fait cette merveilleuse récapitulation de ce qu'il a dit au sujet de l'âme: « Non autem anima est ipsae res, sicut illi [antiqui] posuerunt, quia lapis non est in anima, sed species lapidis. Et per hunc modum dicitur intellectus in actu esse ipsum intellectum in actu, in quantum species intellecti est species intellectus in actu »². En d'autres termes, l'âme ne connaît pas en devenant les choses physiquement, ni en recevant l'entité des espèces, mais, formellement, en se transformant intentionnellement en les choses qu'elle connaît. C'est ce qui est affirmé encore dans le *Contra Gentiles*: « ... Species autem intelligibilis unita intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum »³. Et à cause de cela, ajoute saint Thomas, il ne répugne pas à l'essence divine d'actuer l'intelligence créée par mode d'espèce intelligible. Il en serait autrement si elle s'unissait à l'intellect créé *secundum esse naturale*.

Enfin, cet autre passage définitif: « ... Sicut sensus in actu est sensibilis in actu, ut dicitur, non ita quod ipsa vis sensitiva sit *ipsa similitudo* sensibilis quae est in sensu, sed quia ex utroque fit unum, sicut ex actu et potentia: ita et intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu, non quod substantia intellectus sit *ipsa similitudo* per quam intelligit, sed quia illa similitudo est forma ejus »⁴.

On le voit, il est impossible, selon saint Thomas, de distinguer formellement les êtres connaissants des êtres non connaissants sans admettre la distinction qui existe entre l'entitatif et l'intentionnel, entre les *res* et les *intentiones rerum* ou les espèces. Essayons d'approcher de plus près encore la nature de l'intentionnel en le comparant à l'entitatif.

5) *Conclusion sur la nature de l'entitatif et de l'intentionnel.* — a) On objecte aux thomistes: cet intentionnel dont vous vous plaisez tant à parler, c'est un être. Or, d'après la division de l'être reçue communément, et que saint Thomas est le premier à défendre, tout être est nécessairement une substance ou un accident. Mais la substance et l'accident

1. *Ibid.*

2. III, lect. 13, n.789.

3. III, cap.51.

4. Ia, q.55, a.1, ad 2. — Cf. aussi *In IV Sententiarum*, dist.49, a.1, *in fine*, et *De Ver.*, q.8, a.1.

appartiennent à l'ordre des prédicaments qui divisent l'ordre entitatif. Il ne reste donc pas de place pour l'intentionnel que vous tenez à opposer à l'entitatif.

Remarquons tout d'abord que si cette objection était sans réponse il faudrait réduire de beaucoup le champ de la philosophie et de la théologie. Car, manifestement, il est beaucoup de questions en ces deux disciplines, dont le sujet n'appartient directement à aucun des prédicaments. Les dix prédicaments, en effet, divisent l'être naturel, l'*ens naturae*. Or, il n'y a pas de réel que l'*ens naturae*; il y a aussi l'*ens cognoscibile*, l'*ens artificiale*, l'*ens morale*, l'*ens supernaturale*. Les thomistes distinguent deux ordres d'être: l'ordre entitatif et l'ordre non entitatif. L'ordre entitatif se divise en les dix prédicaments, qui sont les modes réels de l'être réel. L'ordre non entitatif, lui, est divisé par le cognoscible, l'artificiel, le moral et le surnaturel. Tout ce qui divise l'ordre non entitatif n'appartient à l'ordre prédicamental que *reductive* ou *identice*, mais non pas formellement.

Comme nous le verrons bientôt, l'intentionnel, c'est l'être cognoscible, mais formellement considéré selon le mode d'existence qu'il a non dans la nature, mais dans la faculté connaissante, en tant que forme déterminant la faculté connaissante. Si ce mode d'existence qu'a l'être vrai en tant que forme déterminant la faculté de connaissance est distinct du mode d'existence que l'être a dans la nature, dans la réalité extérieure, alors ne songeons pas à le placer directement dans les prédicaments, puisque les prédicaments sont les dix modes réels de l'être réel, c'est-à-dire de l'être tel que donné dans la nature.

Parlant de l'ordre cognoscible, J. de Saint-Thomas écrit: « . . . Ordo intelligibilis *identice* quidem est ens et *praesuppositive*, non formaliter, cum pertineat ad passionem entis. Sequitur enim ad ens, quod sit verum et intelligibile, non autem formaliter est ens. . . »¹. Appliquant ensuite ce qu'il vient de dire à l'espèce intentionnelle, il conclut:

... Species sub formalitate intentionis cognoscibilis non est determinate substantia vel accidens, sed in utroque reperiri potest; pertinet enim species ad duplex genus, scilicet ad entitativum sicut quaelibet aliae formae existentes, et ad intelligibile . . . et ita species, ut intrat ordinem intelligibilem et intentionalem, non est formaliter substantia vel accidens, sed solum *identice* et *praesuppositive*².

N'allons pas conclure toutefois que l'union qui a lieu entre le connaissant et le connu n'est pas une union réelle. Il est faux de dire que toute union réelle doit être, formellement, ou substantielle ou accidentelle. Il suffit qu'elle le soit *identice*. Le connaissant devient réellement le connu. Mais il ne devient pas le connu selon le mode d'existence que le connu a dans la réalité extérieure; autrement, le connaissant cesserait d'être ce qu'il est. Le connu est forme perfective du connaissant, pas selon le mode d'existence déterminé que la chose connue a dans la nature,

1. *Curs. phil.*, T.III, p.187a3-12.

2. *Ibid.*, pp.186b42-187a.

mais selon un mode d'existence supérieur, immatériel, dégagé. Le connaissable ou le connu est ainsi forme ou acte du connaissant comme tel. Il y a cette différence fondamentale entre l'union réelle entitative et l'union réelle intentionnelle, que dans la première une forme quelconque est communiquée ou reçue en vue de constituer une nouvelle nature; au moment où elle est communiquée ainsi, elle devient forme du recevant; tandis que dans la seconde la forme reçue n'est pas ordonnée à constituer un composé à titre ou par mode de partie composante; elle reste la forme *de l'autre*; elle a raison de tout perfectif, et non de partie constituante. Cette union-là ne répugne pas à l'essence même de Dieu, car elle ne fait que perfectionner la puissance dans laquelle elle est reçue, et n'est pas en vue de la perfection de la forme reçue elle-même¹.

Une autre preuve de cela est tirée du fait que pour que l'espèce exerce sa représentation auprès de la faculté connaissante, il suffit qu'elle dise un ordre transcendantal à la chose dont elle est la représentation. Et cet ordre transcendantal demeure même quand la chose n'existe pas. D'où l'on voit que l'union requise pour expliquer formellement la connaissance n'est pas une union selon le mode d'existence que la chose à connaître ou connue a dans la réalité extérieure². De même, comment se fait-il qu'une espèce accidentelle par son entité puisse servir pour actuer la faculté à l'endroit ou pour le bénéfice d'un objet substantiel? N'est-ce pas parce que et l'espèce-similitude et la chose substantielle peuvent avoir un mode semblable d'existence dans la faculté, bien que leur mode d'existence dans la nature soit différent³?

b) Pris dans toute son ampleur, le mot *entitativ* désigne le mode d'être déterminé qu'une chose a dans la réalité. Ainsi Dieu, l'ange, l'homme, la brute, la quantité existent dans la réalité selon un mode d'être déterminé.

... Res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo secundum perfectionem *sui esse*, quod ei competit secundum propriam speciem. Sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei; ideo in qualibet re creata hujusmodi perfectioni habitae in unaquaque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectius in aliis speciebus invenitur; ut cujuslibet rei perfectio in se consideratae sit imperfecta, veluti pars totius perfectionis universi, quae consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis⁴.

Le mot *intentionnel*, au contraire, désigne le mode d'être qu'une chose revêt non pas dans la réalité extérieure, mais en tant qu'elle est l'acte ou la perfection d'une faculté de connaissance qu'elle détermine.

... Invenitur alius modus perfectionis in rebus... secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem; et ideo in III de Anima (comm. 15 et 17) dicitur, animam esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere⁵.

1. Cf. *Contra Gent.*, III, cap. 51; *In IV Sententiarum*, dist. 49, q. 2, a. 1; *De Ver.*, q. 8, a. 1.

2. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T. III, p. 191a3-26.

3. *Ibid.*, p. 360b17-23.

4. *De Ver.*, q. 2, a. 2, c.

5. *Ibid.*

Expliquant ce mode d'être déterminé que nous appelons entitatif, J. de Saint-Thomas écrit:

Ea enim quae communi modo recipiuntur et entitative in aliquo subjecto sunt, sive sit subjectum spirituale sive corporeum, hoc ipso solum existunt in eo in quo recipiuntur: eo quod recipiuntur ad habendum ibi esse et entitatem suam, et sic coarctantur ad illud subjectum seu materiam, sicut ad illud esse, et hoc vocat D. Thomas habere esse determinatum, id est, tantum ad illud subjectum recipiens coarctatum; et ipse modus recipiendi entitative est coarctativus formae in esse quod habet. Proprium autem cognoscentis, ut cognoscens, est quod res seu perfectio existens in alio extra se, possit esse in se: quod non potest fieri recipiendo rem ipsam quae est in altero, materiali et entitativo modo recipiendi, sed elevatori modo, id est, immateriali et intentionali seu repraesentativo, ita quod sit existens in uno entitative et in alio intentionaliter seu repraesentative; . . . Forma altera est idem quod forma ab extrinseco proveniens, et non ex propriis; sed haec ipsa forma, hoc ipso quod informative et entitative conjungitur subjecto, fit forma sua, hoc est possessa ab eo in quo est, et ab ipso habita entitative. Sed forma alterius, est idem quod forma quae res alteras, in sua distinctione manentes, trahat et conjungat ipsi cognoscenti: quod non potest fieri realiter et entitative (sic enim corrumpetur aut mutaretur res illa), sed repraesentative et intentionaliter; quod in summa nihil aliud est dicere, quam quod illa natura erit cognoscens quae est capax ut sibi repraesentetur aliquid, et ita non solum per informationem entitativam sed per repraesentationem recipiat et fiat aliud a se¹.

Quand nous disons que la distinction entre les êtres connaissants et les êtres non connaissants repose sur la dualité de l'ordre entitatif et de l'ordre intentionnel, nous faisons allusion à ces deux modes d'être. Et quand nous parlons de l'entitatif, nous désignons l'être revêtu du mode d'être déterminé qu'il a dans la réalité extérieure. Quand, au contraire, nous parlons de l'intentionnel, nous désignons l'être devenu acte déterminant une faculté de connaissance et revêtu du mode d'existence spécial, immatériel et dégagé qu'il doit avoir pour jouer ce rôle.

Essayons de préciser encore. L'intentionnel, ce n'est pas l'être considéré absolument dans la perfection qui le constitue en propre. Ce n'est pas non plus, purement et simplement, le vrai transcendantal, dont on dit qu'il est l'être comme perfectif du connaissant. Car la vérité transcendentale « adhuc intra limites ipsius entitatis continetur »². C'est l'être vrai, considéré formellement en tant que forme déterminant une faculté de connaissance, et compte tenu, formellement, du mode d'existence immatériel et dégagé qu'il y revêt.

Parlant de la vérité transcendentale considérée comme propriété ou passion de l'être, J. de Saint-Thomas écrit:

Infero imprimis ex dictis concordiam D. Thomae: cum aliquando dicit veritatem quae est passio entis, scilicet transcendentalem, addere super ens aliquid rationis, aliquando vero dicere aliquid reale et intrinsecum ipsi entitati. Nam (in quaest. 21, *de Ver.* a.1.) dicit quod verum et bonum non possunt addere super ens, nisi relationem rationis; quam tamen relationem dicit esse, qua verum est perfectivum intellectus, quatenus perficit intellectum, non secundum esse naturale et entitativum, sed intentionale . . .³

1. *Curs. theol.*, T.II, disp.16, a.1, n.12.

2. *Ibid.*, n.23.

3. *Curs. theol.*, T.II, disp.22, a.1, n.22.

Citons ce beau texte du *De Veritate*. Il nous aidera à comprendre encore mieux comment diffèrent le mode d'être entitatif et le mode d'être intentionnel.

Oportet igitur quod verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi. In quolibet autem ente est duo considerare: scilicet ipsam rationem speciei, et esse ipsum quo aliquid aliud subsistit in specie illa; et sic aliquod ens potest esse perfectum dupliciter. Uno modo secundum rationem speciei tantum; et sic ab ente perficitur intellectus, qui perficitur per rationem entis; nec tamen ens est in eo secundum esse naturale; et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens. Verum enim est in mente, ut Philosophus dicit in VI Metaphys.; et unumquodque ens in tantum dicitur verum, in quantum conformatum est vel conformabile intellectui; et ideo omnes recte definientes verum, ponunt in ejus definitione intellectum. Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura: et per hunc modum est perfectivum bonum; bonum enim in rebus est, ut Philosophus dicit in VI Metaphys. In quantum autem unum ens est secundum esse suum perfectivum alterius et conservativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur...¹

Ce mode d'être « secundum rationem speciei tantum »: voilà le mode d'être que revêt la forme ou l'acte qui est à l'intérieur de la faculté de connaissance et la détermine: voilà le mode d'être intentionnel. Au contraire, le mode d'être entitatif, c'est le mode d'être « non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet [res] in rerum natura ».

4. Nature de la distinction entre l'entitatif et l'intentionnel

1) *La distinction et ses divisions.*— La distinction (ou encore, la pluralité, la multitude) s'oppose à l'unité ou à l'identité. Et comme l'unité suit l'être, de même qu'il y a deux genres d'être, l'être réel et l'être de raison, ainsi peut-on trouver une distinction réelle et une distinction de raison.

La distinction *réelle* est celle qui est donnée dans la réalité, avant toute considération de l'esprit. La distinction *de raison*, au contraire, est faite par l'intelligence et n'est pas donnée dans la réalité.

La distinction réelle est de deux sortes, soit réelle absolue soit réelle modale. La distinction *réelle absolue* est celle qui est donnée dans la réalité entre deux choses, deux natures, par exemple, entre Pierre et Paul, entre la quantité et la qualité. La distinction *réelle modale* est celle qui est donnée dans la réalité, soit entre une chose et son mode, comme entre l'homme et son état de se tenir debout ou d'être assis, soit entre deux modes d'une seule et même chose².

La distinction de raison se divise en distinction de raison raisonnante et en distinction de raison raisonnée. La distinction de *raison raisonnante* est faite par l'intelligence, mais n'a pas de fondement dans la chose; elle est seulement une distinction quant au mode de signifier, d'intelliger,

1. Q.21, a.1.

2. Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.I, p.294b24-37.

comme, par exemple, quand la même chose est appréhendée par l'intelligence comme distincte d'elle-même et prédiquée d'elle-même: Pierre est Pierre. La distinction de *raison raisonnée* est faite par l'intelligence, mais avec fondement dans la chose. Ainsi, il y a une distinction de raison raisonnée entre la justice et la miséricorde divine, ou encore entre les prédicats essentiels d'une même nature¹. Pour bien saisir la nature de la distinction de raison raisonnante et celle de la distinction de raison raisonnée, il faut comparer les deux: a) du côté de l'identité qu'elles nient, et b) du côté du fondement qui existe ou n'existe pas à pareille distinction. Car, d'une part, toute distinction est une carence d'identité, et, d'autre part, la distinction de raison se divise en distinction de raison raisonnante et en distinction de raison raisonnée, selon qu'elle n'a pas ou a un fondement dans la chose.

a) Du côté de l'identité qu'elle nie.— L'identité est *matérielle* ou *formelle*. L'identité formelle est l'identité dans la même raison propre ou dans la même définition. Les choses qui se distinguent formellement, donc, se distinguent par leur définition propre. Ainsi, les concepts objectifs de justice et de miséricorde, d'animal et de raisonnable. L'identité matérielle est l'identité dans l'entité ou la réalité elle-même. Il y a une carence d'identité matérielle entre les choses qui sont réellement distinctes.

Eh bien, il y a cette différence entre la distinction de raison raisonnante et la distinction de raison raisonnée, que la première n'enlève du côté de l'objet ni l'identité matérielle ni l'identité formelle, tandis que la seconde, tout en laissant l'identité matérielle, enlève l'identité formelle: ainsi la distinction entre animal et raisonnable faite au sujet de *homme*².

b) Du côté du fondement.— Le fondement de la distinction de raison raisonnante se prend seulement du côté de l'intelligence qui connaît. Ici, l'intelligence pose une distinction dans une chose, simplement parce qu'elle la connaît *par comparaison à une autre chose* où il y a distinction. Ainsi nous distinguons l'intelligence divine et l'intellection divine, la volonté divine et le vouloir divin. Ces distinctions n'ont pas leur fondement en Dieu lui-même. Nous les faisons uniquement parce que nous connaissons Dieu au moyen des créatures où il y a une distinction entre la faculté et l'acte.

Notons cependant que pour faire une distinction de raison raisonnante, il ne suffit pas que l'intelligence conçoive deux fois la même chose. Autrement, le sens de la vue qui verrait Pierre deux fois ferait une telle distinction; ce qui est absurde. Mais il faut que l'intelligence dédouble le même objet en faisant une comparaison. Ainsi, lorsque je dis: Pierre est Pierre, je conçois Pierre comme sujet et comme prédicat, et je le compare avec lui-même³.

1. Cf. *ibid.*, p.294a19-b24.

2. *Ia*, q.13, a.4; *Q. D. de Potentia*, q.7, a.9; *Contra Gent.*, I, cap.35; J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.I, pp.295b41-296a46.

3. Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.I, pp.297b23-298b4.

Par contre, la distinction de raison raisonnée a un double fondement, l'un du côté de l'objet connu, et l'autre du côté de l'intelligence qui connaît. — *Du côté de l'objet connu*, le fondement est la supériorité ou l'excellence de cette chose identifiant, dans l'unité des perfections, des natures (*rationes*) qui sont distinctes dans les autres êtres. Pour cette raison, cet objet est dit contenir une pluralité *virtuelle* qui fonde la distinction de raison raisonnée. Il comporte plusieurs aspects dont chacun a sa définition propre. Telle la distinction entre la justice et la miséricorde divines. Elle est une distinction de raison raisonnée, car elle a un fondement dans la perfection infinie de Dieu qui comporte, dans son unité et sa simplicité absolue, ces deux perfections qui ont chacune leur définition propre¹. *Du côté de l'intelligence qui connaît*, le fondement de la distinction de raison raisonnée est l'imperfection de cette intelligence, laquelle ne peut pas atteindre adéquatement, dans un seul concept, ces natures, ces raisons, ces perfections, mais a besoin, pour ce faire, de plusieurs concepts².

Brièvement, il y a distinction de raison quand l'intelligence conçoit la même chose par divers concepts objectifs, qu'elle relie d'ailleurs l'un à l'autre comme étant les concepts d'une même chose. Si ces concepts sont *intrinsèquement* divers, nous avons une distinction de raison raisonnée ou avec fondement dans la chose; si, au contraire, ils sont *extrinsèquement* divers seulement, c'est-à-dire s'ils sont divers par pure connotation à autre chose, nous avons une distinction de raison raisonnante ou sans fondement dans la chose.

La distinction de raison raisonnée se subdivise en *majeure* et en *mineure*. Elle est majeure, quand il y a dans la chose un fondement parfait à la distinction des concepts objectifs, c'est-à-dire quand un prédicat se détache parfaitement de l'autre. Par exemple, il y a distinction de raison raisonnée majeure entre les degrés métaphysiques d'une certaine essence. Elle est mineure, au contraire, quand il n'y a pas dans la chose un fondement parfait à la distinction, c'est-à-dire quand un concept ne se détache pas parfaitement de l'autre, mais que le premier se distingue du second comme l'implicite de l'explicite. Tel est le cas des inférieurs de l'être. Tel ou tel être est contenu dans le concept commun *être* non pas en puissance seulement, mais en acte confus.

2) *La distinction entre l'entitativ et l'intentionnel dans l'être connaissant créé.*— L'être entitativ est le mode d'être qu'une chose a dans la réalité extérieure; l'être intentionnel, au contraire, est le mode d'être dégagé que la chose revêt quand elle devient forme ou acte déterminant intrinsèquement une faculté de connaissance. Quand nous parlons de l'entitativ

1. *Ibid.*, p.298a4: « In distinctione autem rationis ratiocinatae, licet versetur circa eandem rem, quia tamen non adaequate omnes ipsius rationes repraesentat, quilibet conceptus respiciens distinctam rationem in ipso objecto format distinctam rationem objecti quasi intrinsecam, quia ex his, quae ipsi objecto intrinsece conveniunt, accipit unum et relinquit aliud; et ita in esse objecti quasi intrinsece fit ista distinctio, quia in rationibus, quae in objecto inveniuntur, fundatur ». — Au contraire, la distinction de raison raisonnante, « ... non fit quasi in ipso objecto intrinsece et secundum propria considerato, sed quasi intrinsece et secundum comparationem vel respectum adjunctum ».

— *Ibid.*, pp.297b49-298a3.

2. *Ibid.*, pp.298b5-299a18.

et de l'intentionnel, nous parlons donc d'un même être, d'une même chose affectée d'un mode d'être différent selon qu'elle existe d'une manière déterminée dans la réalité extérieure, ou d'une manière dégagée, immatérielle, dans la faculté de connaissance qu'elle détermine. Aucun être créé n'a absolument le même mode d'être selon qu'on le trouve dans la réalité extérieure ou comme forme d'une faculté de connaissance. Car l'être que possède une créature dans la réalité est un être reçu et restreint. Cette restriction ou limitation est plus ou moins grande selon qu'il s'agit d'une créature corporelle ou d'une créature spirituelle. Dans le premier cas, l'être est restreint et par les conditions de la matière sensible et par celles de la subjectivité que l'on trouve dans la composition de puissance et d'acte; dans le second cas, le mode d'être est restreint au moins par les conditions de subjectivité dues à la composition de puissance et d'acte: ainsi chez l'ange où l'existence est réellement reçue dans l'essence et où il y a réelle composition de puissance et d'acte entre l'essence et les facultés.

... In qualibet re creata hujusmodi perfectioni habitae in unaquaque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectius in aliis speciebus invenitur; ut cujuslibet rei perfectio in se consideratae sit imperfecta, veluti pars totius perfectionis universi... Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem; ... Erraverunt antiqui philosophi... Putaverunt enim quod perfectio rei cognita in cognoscente habeat esse determinatum, secundum quod habet esse determinatum in propria natura¹.

D'où il faut conclure qu'entre le mode d'être entitatif et le mode d'être intentionnel dans les créatures, il y a une distinction réelle modale, comme entre deux modes d'une même chose. La chose extérieure et la chose qui est dans la faculté comme forme déterminante de cette dernière ne sont pas deux choses. D'où pas de distinction réelle absolue ici. Autrement, la chose connue ne serait pas la chose qui existe dans la réalité. L'espèce-similitude de l'arbre, prise matériellement, est une chose autre que l'arbre; mais, prise formellement, c'est-à-dire selon sa représentation, elle est l'arbre lui-même selon un mode d'être dégagé, immatérialisé alors que dans le monde extérieur l'arbre a un mode d'être déterminé, restreint par les conditions de la matière corporelle et de la subjectivité.

De même que l'*intelligere* et le *dicere* se distinguent, non comme deux choses, mais comme une chose et son mode², et que l'action et la passion prédicamentales ne se distinguent pas comme deux choses, mais comme deux modes d'une même chose, à savoir le mouvement³, ainsi le mode d'être entitatif et le mode d'être intentionnel se distinguent

1. *De Ver.*, q.2, a.2, c.

2. « Nam intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam; in qua nulla ratio originis importatur... *Dicere* autem importat principaliter habitudinem ad Verbum conceptum; nihil enim aliud est *dicere* quam proferre Verbum ». — *Ia*, q.34, a.1, ad 3. « ... In nobis *dicere* non solum significat intelligere, sed intelligere cum hoc, quod est exprimere aliquam conceptionem ». — *De Ver.*, q.4, a.2, ad 5.

3. Cf. S. THOMAS, *In III Physicorum*, lect. 5, n.7; J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.II, p.303b29-33.

comme deux modes d'une même chose. L'homme qui voit un arbre est cet arbre, non pas toutefois selon le mode d'être déterminé, matériel et fermé que l'arbre a dans le monde extérieur, mais selon un mode d'être dégagé, plus élevé. L'intentionnel, dont Cajétan dit qu'il est complément intrinsèque du connaissant, ce n'est pas autre chose que l'être, perfectif du connaissant, formellement considéré sous le mode d'être dégagé et immatériel qu'il revêt pour déterminer intrinsèquement la faculté connaissante ou le connaissant comme tel. La chose qui en perfectionne une autre, selon le mode d'être déterminé qu'elle a dans la réalité extérieure, a raison de bien et de fin par rapport à cette autre. Au contraire, la chose qui en perfectionne une autre, *non secundum esse naturale quod habet in re illa*, mais selon le mode d'être dégagé et immatériel requis pour déterminer le connaissant comme tel, *secundum rationem speciei tantum*¹, a raison de vrai. Et, comme telle, elle est dans la faculté.

3) *La distinction entre l'entitativ et l'intentionnel chez le connaissant incréé.*— Nous avons vu que la distinction entre les êtres connaissants et les êtres non connaissants repose sur la distinction de l'ordre entitativ et de l'ordre intentionnel. Connaître, en effet, nous dit saint Thomas, c'est être l'autre en tant qu'autre; c'est avoir la forme de l'autre en tant que forme de l'autre. Nous savons, d'autre part, que l'essence divine a raison d'espèce intelligible dans laquelle Dieu se connaît et connaît les créatures. Il y a donc dans l'essence divine la double raison d'entitativ et d'intentionnel. Le problème qui se pose ici est de savoir la nature de cette distinction entre l'entitativ et l'intentionnel en l'essence divine.

Pour résoudre ce problème, il faut d'abord se garder d'oublier que l'intelligence de Dieu est identique à son essence, et que, de plus, Dieu est son acte éternel d'intellection. Dieu est acté pur. En lui, on ne trouve aucune potentialité, aucune ombre d'acte premier. *Il est son actualité.* « In Deo intellectus, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem².

N'oublions pas non plus que la raison pour laquelle les natures créées ne peuvent pas exister dans la faculté connaissante ou dans le connaissant selon le mode d'être qu'elles ont dans la réalité extérieure, c'est que ce mode d'être est plus ou moins déterminé, fermé, restreint par les conditions de la matière sensible ou par les conditions de subjectivité due à l'intrinsèque composition de puissance et d'acte que nous trouvons dans toute créature.

Perfectio autem unius rei in altera esse non potest secundum determinatum esse quod habebat in re illa; et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerare absque his quae nata sunt eam determinare. Et quia formae et perfectiones rerum per materiam determinantur; inde est quod secundum hoc est aliqua res cognoscibilis secundum quod a materia separatur; ... Res enim materiales, ut Commentator dicit, non sunt intelligibiles, nisi quia nos facimus eas intelligibiles, sunt enim intelligibiles in potentia tantum; sed actu intelligibiles efficiuntur per lumen intellectus agentis, sicut et colores actu visi-

1. *De Ver.*, q.21, a.1.

2. *Ia*, q.14, a.4, c.

biles per lumen solis; sed res immateriales sunt intelligibiles per seipsas; unde sunt magis notae secundum naturam, quamvis minus notae nobis. Quia igitur Deus est in fine separationis a materia, cum ab omni potentialitate sit penitus immunis; relinquitur quod ipse est maxime cognoscitivus, et maxime cognoscibilis; unde ejus natura secundum hoc quod habet esse realiter, secundum hoc competit ei ratio cognoscibilitatis. Et quia secundum hoc etiam Deus est secundum quod natura sua est sibi; secundum hoc etiam cognoscit secundum quod natura sua est maxime cognoscitiva; unde Avicenna dicit in VIII suae *Meta-physicae* (cap. VII a med. et cap. VI), quod ipse intellectus et apprehensor sui est, eo quod sua quidditas spoliata, scilicet a materia, est res quae est ipsemet¹.

Remarquons bien ces lignes: *unde ejus natura secundum hoc quod habet esse realiter, secundum hoc competit ei ratio cognoscibilitatis*. Elles semblent bien signifier que pour l'essence divine, le mode d'être entitatif et le mode d'être intentionnel sont un seul et même mode d'être, immatériel en acte pur, et non pas deux modes réellement distincts. Pour que le mode d'être intentionnel de l'essence divine puisse être réellement distinct de son mode d'être entitatif, il faudrait, chose qui répugne en Dieu, que son mode d'être naturel fût restreint, limité, soumis à la matérialité ou à la subjectivité due à la composition de puissance et d'acte. « Et sic ex suo genere, intelligibilis ordo tendit ad identificationem intellectus cum objecto; sed non in esse entitativo in creaturis, quia non est possibile, sed in esse intentionali, et intelligibili quod in illis distinguitur ab esse entitativo, quia non est actus purus »².

Que le mode d'être entitatif et le mode d'être intentionnel de l'essence divine comparée à son intelligence ne soient pas réellement distincts, pas même d'une distinction modale, Cajétan semble l'affirmer.

Adverte tertio, quod substantia divina est forma, imo actus purus, et in genere entium, et in genere intelligibilium. Et ratione primi, est ratio essendi, et dicitur ens; ratione vero secundi, est ratio intelligendi, et vocatur forma, seu *species intelligibilis*. Unde esse Dei respondet substantiae suae ut puro actui in genere entium; intelligere vero respondet eidem in genere intelligibilium. Et proportionaliter sic, quod intelligere est esse substantiae divinae, ut species est intelligibilis, in genere intelligibili, ut existere est esse ejusdem in genere entium.

Et propterea consequentia, cum sua probatione, fuit optima et formalis, arguens ex concursu utriusque formae in unam, et identificatione unius cum proprio esse secundum unum genus. Ex his enim duobus in antecedente assumptis, primo quod substantia est ipsa species intelligibilis, ac per hoc est forma in utroque genere, ac per hoc identificat sibi esse in genere entium, infertur, ergo oportet etiam quod sit suum intelligere, id est, quod identificat sibi esse suum quod sibi convenit in genere intelligibili³.

S'il n'y a pas, entre l'être entitatif et l'être intentionnel de l'essence divine, de distinction réelle, même modale, il semble toutefois y avoir, selon notre manière de comprendre, plus qu'une distinction de raison *raisonnante*. En effet, quand nous considérons l'essence divine comme entité, nous la voyons comme source de ses perfections et attributs infinis, qui d'ailleurs s'identifient à elle. Quand nous la voyons, au contraire,

1. *De Ver.*, q.2, a.2, c.

2. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, T.IV, disp.12, a.4, n.32.

3. *In Iam Partem*, q.14, a.4, n.3.

comme espèce intelligible, elle nous apparaît comme forme de son intelligence, comme objet spécificateur.

Sic ergo veritas et entitas distincto conceptu concipiuntur: non quia unum formaliter non includat aliud, sed quia per unum modum et sub una connotatione exprimitur entitas in uno, sub qua non exprimitur in alio; quae connotatio non est aliquid reale, sed rationis, necessario tamen requisitum ut unus conceptus sic distinguatur ab alio, scilicet per diversum modum exprimendi eandem entitatem...¹

Nous avons donc ici deux concepts intrinsèquement distincts. Ce qui suffit pour une distinction de raison *raisonnée*.

Cette distinction ne semble pas, cependant, être de raison *raisonnée majeure*, ou avec fondement parfait dans la chose, c'est-à-dire dans l'essence même de Dieu. Car Dieu est acte pur. Il est l'immatérialité en acte pur. A cause de cela, « ejus natura secundum hoc quod habet esse realiter, secundum hoc competit ei ratio cognoscibilitatis »². En d'autres termes, de même que Dieu est son être, il est son intelligibilité, et son *être intelligé*. Comme l'être contient ses inférieurs non en puissance, mais en acte, bien qu'en acte confus, ainsi mentionner l'essence divine comme entité, c'est parler du même coup, en acte confus ou implicitement, de son intelligibilité, de son *être intelligée* et de son être d'objet spécificateur purifié de toute imperfection. En d'autres mots, si, pour nous, le concept d'essence divine comme entité et le concept d'essence divine considérée comme forme intentionnelle sont deux concepts intrinsèquement distincts, cependant l'un ne se détache pas parfaitement de l'autre; l'un est compris ou contenu dans l'autre comme l'implicite dans l'explicite. Autrement, il faudrait admettre en Dieu une certaine composition au moins métaphysique, ce qui répugne. « Deus autem est sicut actus purus, tam in ordine existentium quam in ordine intelligibilium »³.

Pour saint Thomas, donc, la ligne de l'être entitatif et naturel, si elle est acte pur, atteint par elle-même à la ligne de l'être intelligible et intelligé, car elle est l'immatérialité en acte pur. Or, que manque-t-il à l'immatériel en acte pur pour être forme de l'intelligence? C'est pourqu岸, tout en concevant par des concepts intrinsèquement distincts la formalité d'entité infinie et la formalité de forme intentionnelle pure, notre intelligence perçoit tout de même implicitement la formalité d'intentionnel en acte pur en concevant explicitement l'être immatériel en acte pur, et vice versa. C'est pourquoi, la distinction ici est de raison *raisonnée mineure* seulement.

II. EXAMEN DE L'OPINION DE SUAREZ

Suarez, dans une vue assez superficielle de la connaissance, rejette la distinction posée par les thomistes entre le mode d'être entitatif d'une chose et son mode d'être intentionnel. De même, il rejette la distinction

1. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, T.II, disp.22, a.1, n.33.

2. *De Ver.*, q.2, a.2, c.

3. *Ia*, q.14, a.2, ad 3.

entre l'entité de l'espèce-similitude et son être représentatif. Selon lui encore, l'objet n'a pas à informer la faculté de connaissance, à la déterminer intrinsèquement; il ne fait que l'assister extrinsèquement. Il l'assiste par lui-même ou bien par l'intermédiaire d'une espèce-similitude laquelle informe la puissance comme toute autre forme accidentelle, c'est-à-dire d'une manière entitative et subjective seulement.

Nous exposerons chacun de ces points et nous les ferons suivre d'une brève critique. Nous montrerons ainsi que seule la distinction posée par les thomistes entre l'entitatif et l'intentionnel nous permet de distinguer les êtres connaissants des êtres non connaissants, et, par suite, de sauvegarder la notion exacte de la connaissance.

1. Fonction de l'objet

1) *L'objet n'actue pas par lui-même la puissance; il l'assiste extrinsèquement.*

a) *Ce qu'affirme Suarez.*— La distinction que les thomistes reconnaissent entre l'être entitatif de la chose à connaître et son être intentionnel, Suarez la nie. Et, comme il est évident que la chose à connaître n'actue pas ou n'informe pas la puissance par son être physique, il en conclut que l'objet n'actue pas du tout la faculté, mais qu'il ne fait que l'assister extrinsèquement. Suarez nie que la faculté ait besoin d'être déterminée par l'être intentionnel de la chose à connaître ou par l'espèce-essence, antérieurement à l'acte de connaissance.

... Objectum per se et secundum se non postulat uniri cum potentia per modum formae proprie actuantis et informantis illam. Dico autem per se, nam aliquando contingit objectum, quod intelligitur esse actum vel habitum ipsius intellectus, qui unitur potentiae proprie, per modum formae. Sed hoc convenit illi quatenus est qualitas mentis non per se, ac praecise quia objectum intelligibile actu est. Unde potest dari aliquod objectum hujusmodi, quod sit substantia, vel res alia extrinseca intellectui, quae ex se non habeat informare intellectum. Quando ergo res potest aliter per se ipsam conjungi intellectui in ratione objecti intelligibilis, non oportet, illam unionem esse per modum formae proprie informantis, sed per modum principii juvantis intellectum ad intelligendum¹.

Au numéro suivant, Suarez s'attaque directement au commentaire des disciples de saint Thomas sur la lettre du Docteur Angélique dans la *Somme théologique*² et la *Somme contre les Gentils*³.

Distinguunt enim duplicem unionem, seu informationem, seu duplicem actuandi modum, scilicet in esse reali vel in esse intelligibili, dicentes objectum ipsum, v.g., essentiam divinam, si per se conjungatur potentiae, quamvis non uniatur illi per modum formae naturalis in esse reali, tamen necessario debere uniri in esse intelligibili, ita ut vere constituat intellectum in actu primo per modum formae intelligibilis⁴.

1. *Opera Omnia Suarezii* (ed. VIVÈS), Parisiis 1856 — *De Divina Substantia ejusque Attributis*, II, cap. 12, n. 8.

2. *Ia*, q. 12, a. 2.

3. III, cap. 51.

4. *Loc. cit.*, n. 9.

b) *Fondements de son opinion.*— Mais, se demande Suarez, quelle est cette union selon l'être intelligible, et quelle est sa nature? Ou bien elle est une union véritable, formelle, réelle entre la puissance et l'objet, laquelle union est antérieure à l'acte d'intellection, ou bien cette union n'est pas véritable, formelle ni réelle. Si c'est la négative qui est vraie, le problème soulevé par l'interprétation des commentateurs thomistes tombe. Si, au contraire, c'est la partie affirmative qui l'emporte, alors surgissent trois graves inconvénients.

Premièrement: . . . Nova unio realis non est sine novo modo, vel mutatione reali in altero extremorum, hic vero neque in essentia divina hoc reperiri potest, ut per se constat neque in intellectu, ut ipsi fatentur, nam praeter lumen gloriae nulla alia mutatio, vel modus ponitur in intellectu in actu primo et quatenus antecedit visionem, nec facile potest fingi aut explicari talis modus.

Deuxièmement: Deinde, quia omnis unio realis terminatur ad unum reale compositum, ex intellectu vero, et essentia divina non componitur unum ens reale, quia neque una substantia, neque unum accidens, neque unum aliquod esse, neque divina essentia communicat suum esse increatum intellectui, neque e contrario.

Troisièmement: Denique unio realis inter duo non intelligitur sine aliqua vel causalitate mutua, vel saltem dependentia reali in existendo: nihil autem horum reperitur inter essentiam divinam et intellectum¹.

Et il conclut au même numéro: l'union entre la puissance et l'objet ne peut donc être autre chose qu'une proximité, une non-distance des entités, destinée à la production conjointe d'un même acte, l'acte de connaissance. Il y a seulement *assistance* de la part de l'objet, assistance qui complète l'activité de la puissance.

c) *Critique.*— Connaître, c'est être l'autre en tant qu'autre. Et pour cela, il faut que l'autre actue, détermine intrinsèquement la puissance. Peu importe qu'il l'actue par lui-même, selon son être intentionnel, parce que connaissable en acte et intimement présent à la faculté, ou qu'il l'actue par l'intermédiaire d'une espèce-accident qui, selon son être de représentation, est identique à l'objet ou est l'objet lui-même. Car, pour éliciter l'acte de connaissance, la puissance cognitive dépend de l'objet. L'acte de connaissance, en effet, sort de la puissance, spécifié et déterminé, c'est-à-dire portant sur tel objet. La connaissance est essentiellement une assimilation par le connaissant de l'objet connu. Une telle assimilation ne peut émaner de la puissance cognitive que moyennant le concours formel et intrinsèque de l'objet. L'enseignement de Suarez a le triste privilège d'avoir préparé la voie au subjectivisme. Il est à propos de rappeler ici la judicieuse comparaison de Jean de Saint-Thomas. La puissance et l'objet sont entre eux, dit-il, dans l'acte de connaissance, ce que sont la mère et le père dans la génération. De même que pour donner naissance à son enfant la mère a dû d'abord être fécondée par le père, ainsi pour s'exercer dans la connaissance, la puissance cognitive a dû préalablement être actuée par l'objet².

1. *Ibid.*, n.10.

2. *Curs. phil.*, T.III, p.104b29-39.

Suarez a raison de dire que l'objet, en soi, ne demande pas à être uni à la puissance *per modum formae propriae informantis*. Nous avons, en effet, établi déjà la distinction qui existe entre les formes proprement *informantes* et les formes *terminantes*. Mais Suarez n'admet pas cette distinction. Il ne peut pas dire avec nous que l'objet comme tel est forme terminante, par opposition à forme informante. Et s'il nie que l'objet soit forme proprement informante, c'est pour affirmer qu'il est un principe aidant *ab extrinseco* seulement la puissance à produire l'acte de connaissance. Il n'admet donc qu'une union extrinsèque entre la puissance et l'objet. Jean de Saint-Thomas répond à cette prétention de Suarez: « Non potest autem exire cognitio ab objecto ut extra, sed ut est intra ipsam [potentiam] eamque actuat et afficit media specie sui, eo quod ille actus seu cognitio vitaliter exit a potentia . . . Ipsum obiectum nisi intrinsece immutet et actuat potentiam, non relinquit eam magis potentem magisque determinatam ad tale obiectum quam ad aliud, sed in eodem statu, atque si non esset obiectum »¹.

Et le Docteur Angélique: « . . . Cognoscens et cognitum non se habent sicut agens et patiens . . . , sed sicut duo ex quibus fit unum principium cognitionis; et ideo non sufficit ad cognitionem contactus inter cognoscens et cognoscibile; sed oportet quod cognoscibile cognoscenti uniatur ut forma, vel per essentiam suam, vel per similitudinem suam »².

Aux arguments de Suarez, nous répondons donc directement.— Il y a entre le connaissant et l'objet une union véritable, formelle et réelle. Il est faux de dire qu'il n'y a d'union véritable et réelle que l'union entitative. L'union du connaissant et de l'objet est formelle et réelle intentionnelle. « . . . Et haec vocatur unio entitativa et realis, non quia alia intelligibilis realis non sit, id est a parte rei, sed quia non ordinatur ad constituendam aliquam tertiam naturam per modum partis »³.

Le premier inconvénient proposé par Suarez n'en est pas un. Car de l'union intentionnelle de l'objet et de la puissance, il suit dans la faculté une mutation réelle, non pas une mutation réelle physique, mais une mutation réelle intentionnelle. La puissance, en effet, devient l'autre comme autre, soit en acte premier soit en acte second. « Non ergo est immutatio physica, sed intentionalis et repraesentativa et conditionibus physicae immutationis carens »⁴.

La seconde objection de Suarez n'est pas plus solide. En effet, cette union réelle intentionnelle ne se termine pas à un composé physique, soit substantiel soit accidentel. La puissance, sans cesser d'être ce qu'elle est entitativement, devient l'objet d'une façon intentionnelle. Il n'y a pas là constitution d'une nouvelle nature. Or, parler de composé substantiel ou accidentel, c'est se tenir dans la ligne de l'entitativ.

A sa troisième difficulté, il convient de répondre: l'objet, par son être intentionnel, actue, détermine la puissance, et celle-ci, forte de cette

1. *Ibid.*, pp.182b27-32; 183a2-8.

2. *De Ver.*, q.8, a.7, ad 2.

3. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, p.105b4-9.

4. *Ibid.*, a47-b3.

détermination, élicite l'acte de connaissance. Il y a une dépendance de la puissance à l'objet, non pas une dépendance réelle dans l'ordre entitatif ou physique, mais une dépendance réelle dans l'ordre de la connaissance. La faculté ne peut réellement pas connaître cet objet, si elle n'est pas préalablement actuée par cet objet selon son être intentionnel. Ce n'est pas par l'entité comme telle de la chose à connaître ou connue que les actes de la puissance cognitive sont spécifiés, mais par l'être cognoscible de cette chose. La puissance doit être actuée par ce qui est son principe spécificateur. De même, pour être connu soit en acte premier soit en acte second, l'objet dépend de la puissance, laquelle est l'instrument par lequel le connaissant peut devenir l'autre comme autre.

Contrairement à ce que prétend Suarez, donc, l'objet actue la puissance, la détermine intrinsèquement. Il lui fournit un complément d'être. Il la constitue *in aliquo vero et reali esse*, lequel n'est pas un *esse* entitatif, mais l'*esse* intentionnel.

2) *Dans la production de l'acte de connaissance, le rôle de l'objet ne dépasse pas la ligne de la causalité efficiente.*— Niant que l'objet puisse jouer le rôle de forme déterminant intrinsèquement la puissance, dans la ligne de la cause formelle, Suarez en conclut qu'il ne fait qu'assister extrinsèquement la faculté, et qu'il concourt avec elle dans la ligne de la causalité efficiente seulement à la production de l'acte de connaissance.

a) *Ce qu'il affirme.*— Si l'objet, dit-il, ne s'unit pas à la puissance par mode d'union véritable, réelle et formelle (tout cela entendu selon l'ordre entitatif), il suit que pour l'objet, « ... uniri in esse intelligibili, nihil aliud erit quam simul conjungi [avec la puissance], tanquam duo principia ad efficiendum unum actum intelligendi »¹. Plus loin: ... Si [objectum solum] ita assistit intellectui, ut compleat activitatem ejus »...² Et encore: « ... Si possit per se [objectum] conjungi intellectui ad efficiendum actum intelligendi, non id faciet mediante accidente, sed potius per se melius efficiet, quam per instrumentum »³.

b) *Fondements de son opinion.*— Suarez n'apporte pas d'autre raison que celle indiquée plus haut: ou bien il y a information réelle, c'est-à-dire physique et entitative, ou bien il y a seulement union extrinsèque dans la ligne de la cause efficiente.

c) *Critique.*— Il n'est pas faux de dire que l'objet, soit l'être intentionnel de la chose, soit l'espèce-similitude entendue selon ce qui est formel en elle, concourt d'une certaine façon, dans la ligne de la cause efficiente, à la production de l'acte de connaissance. Mais il est faux de dire qu'il ne concourt que dans cette ligne. Lisons un texte de saint Thomas qui va nous éclairer singulièrement sur ce problème:

... In actione quae manet in agente, oportet ad hoc, ut procedat actio, quod objectum uniatur agenti, sicut oportet quod sensibile uniatur sensui ad hoc ut sentiat actu. Et ita se habet objectum unitum potentiae ad huiusmodi

1. *De Divina Substantia*, II, cap.12, n.9.

2. *Ibid.*, n.10.

3. *Ibid.*, n.6.

actionem, sicut forma, quae est principium actionis, in aliis agentibus. Sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visae est principium formale visionis in oculo¹.

En d'autres termes, le concours efficient de l'objet présuppose son concours formel, et ne s'opère qu'à travers ce concours formel intentionnel. «...Semper distinctus est concursus virtutis in operando effective, et objecti in specificando»².

Selon Suarez, l'objet et la puissance exerceraient tous deux un concours partiel efficient dans la production de l'acte de connaissance. Mais cela ne peut pas être admis. La raison en est la suivante. L'acte de connaissance est quelque chose d'un et indivisible. Il n'est pas un composé dont une partie serait l'œuvre de l'objet et l'autre l'œuvre de la faculté cognitive. La puissance cognitive n'est pas passive de toute façon, de sorte que l'actuation par l'objet expliquerait le tout de la connaissance. Elle est passive à l'égard de son objet antérieurement à l'acte de connaissance. Mais quand l'acte de connaissance est posé, il l'est par une puissance préalablement fécondée et actuée. Et de la sorte, l'acte qui en découle est quelque chose d'un. L'actualisation de la puissance n'est pas la connaissance proprement dite; elle n'en est que la condition prérequise. Cette condition réalisée, l'acte découle, un et indivisible, c'est-à-dire émanant d'une puissance préalablement actuée par son objet.

Nous disons que l'acte de connaissance est une action émanant de la puissance cognitive et non pas une passion subie par elle, parce que la connaissance est un acte vital. Or, la vie consiste dans le mouvement autonome. Le vivant est un être qui se meut lui-même. Se mouvoir, c'est agir et non pas subir. Notons cependant que cette opposition que nous mettons ici entre action et passion n'a pas d'autre but que de faire ressortir le rôle actif de la puissance cognitive dans l'acte de connaissance. Nous n'entendons pas dire que l'acte de connaissance appartient au prédicament action. Pour parler formellement, il faut dire que la connaissance est, non une action ou une passion au sens prédicamental, mais une *opération immanente*. Et l'opération immanente appartient au prédicament qualité. «Intelligere ergo non est formaliter pati; quamvis, proprie loquendo, non sit etiam formaliter agere, sed potius *active passiveque vitaliter operari*. Et idem iudicium est de sensatione»³.

La puissance cognitive et l'objet ne sont pas deux choses qui s'unissent pour former un composé. L'union est plus intime que cela. La puissance devient elle-même la chose connaissable. Par conséquent, là où il n'y a pas lieu de distinguer deux parties d'un composé, il n'y a pas lieu non plus d'attribuer l'activité de l'être en question partiellement à la puissance et partiellement à l'objet comme à deux principes distincts.

Quod vero non partialiter concurrat potentia et species, sed unica et indivisibili actione, ut bene advertit Cajetanus 1 p., q. 79, a. 2., inde constat, quia

1. *Ia*, q. 56, a. 1. Cf. aussi *De Ver.*, q. 8, a. 6.

2. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, T. II, disp. 13, a. 1, n. 10.

3. CAJETAN, *In Iam Partem*, q. 79, a. 2, n. 20.

quidquid in cognitione relucet, pro indiviso correspondet potentiae et objecto. Neque enim potentia influxum aliquem habere potest nisi determinatum et specificatum per objecta, neque objectum concursum aliquem habere potest nisi vitalem. Quare unicus et indivisibilis concursus est, scilicet vitalis, determinatus et specificatus; et quod specificationis est, habet ab objecto, quod vitalitatis, a potentia... Sicut in aliis agentibus idem est pro indiviso influxus ipsius agentis et virtutis ejus determinatae, et influxus in speciem rei et in substantiam et individuationem, ita et in potentia cognoscitiva unus et indivisibilis est concursus virtutis ut vitalis et ut determinatae ad specificationem talis actus per speciem objecti¹.

Cela dit, Jean de Saint-Thomas admet que l'objet ne concourt pas seulement dans la ligne de la cause formelle et déterminante à l'acte de connaissance, mais aussi qu'il exerce une certaine causalité efficiente dans l'élucation de l'acte. Il admet cela comme plus probable et en s'appuyant sur le Docteur Angélique². Saint Thomas dit, en effet: « Similitudo autem cogniti, qua informatur potentia cognoscitiva est principium cognitionis secundum actum sicut calor calefactionis³.

Or, dit Jean de Saint-Thomas, la chaleur est principe efficient de la caléfaction. Il soutient que l'objet ou l'espèce n'est pas principe principal ou radical de l'opération vitale, mais seulement principe déterminateur et spécificateur. Mais, d'autre part, il soutient que la connaissance est un acte de la puissance, lequel est assimilateur et, le plus souvent, producteur d'une espèce expresse. Or, cette assimilation ne procède pas de la puissance seule comme d'un principe efficient suffisant. Il faut donc assigner un autre principe efficient qui contribue à réaliser cette assimilation. Et ce principe n'est pas autre chose que l'objet lui-même qui a déterminé en acte premier la puissance. Il faut donc attribuer un certain concours efficient à l'objet⁴.

Concluons ces considérations sur la fonction de l'objet. Quoi qu'en dise Suarez, il faut admettre que l'objet qui n'envoie pas à la puissance une espèce-similitude, l'actue par lui-même, c'est-à-dire selon son être intentionnel. Cette forme intentionnelle, nous l'appelons, en ce cas, espèce-substance. L'espèce-substance, ainsi que nous l'avons noté plus haut, se définit, comme toute espèce prise formellement, dans la ligne de l'objectif et non du subjectif, dans la ligne de l'intentionnel et non dans la ligne de l'entitativ. Ainsi saint Thomas, parlant de l'ange qui se connaît par sa substance, écrit: « *Essentia enim angeli est in intellectu ejus sicut intelligibile in intelligente, intellectus autem in essentia sicut potentia in substantia* »⁵. Et Jean de Saint-Thomas, expliquant son maître, écrit:

Itaque substantia spiritualis non solum subjective, sed *objective* se habet ad intellectum, et in quantum subjective, sic sustentat, et recipit intellectum entitativ, quia intellectus illi inhaeret; in quantum vero objective, sic comparatur ad intellectum, ut actuans et determinans illum intelligibiliter, ibique

1. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, pp.107b42-108a25.

2. *Ia*, q.56, a.1; et q.85, a.2.

3. *De Ver.*, q.2, a.6, c.

4. *Curs. phil.*, T.III, pp.189b41-190a18.

5. *De Ver.*, q.8, a.6, ad 6.

non operatur, ut substantia, sed ut intelligibile determinans, cum alia sit unio et conjunctio in ratione entis, alia in ratione intelligibilis, et secundum primam concurrunt substantia, per modum sustentantis, et subjecti, secundum vero alteram per modum objecti specificantis, et determinantis objective ad intelligendum¹.

2. L'espèce-similitude et l'objet

1) *Autre chose est l'espèce-similitude et autre chose l'objet.*— Il se peut que l'objet ne soit pas forme intentionnelle par lui-même. C'est même ce qui arrive communément dans le monde des êtres naturels. Dans ce cas, l'actualisation ou la détermination de la puissance cognitive se fait par l'intermédiaire d'une espèce-similitude, dont l'entité est un accident.

Parce qu'il nie la distinction entre ce qui est matériel et ce qui est formel dans l'espèce-vicaire, Suarez affirme que cette espèce est quelque chose de proprement distinct de l'objet.

... Aliud est loqui de specie, aliud de objecto intelligibili².

At vero species intelligibilis proprie significat aliquid *distinctum* ab objecto, quod sit veluti semen seu instrumentum ejus, datum potentiae cognoscendi ad supplendam vicem objecti quando ipsum per se non potest adesse potentiae, et per se efficere cum illa³.

... Quando objectum unitur potentiae per speciem, ipsa quidem species vere unitur, ut forma informans, objectum vero per illam unitur potentiae tanquam agens per semen suum vel per instrumentum, sicut movens unitur mobili per impetum vel generans passo per semen, quae unio non est aliquid distinctum ab ipsa specie, ejusque efficacitate⁴.

Nous ne nous attarderons pas à cette affirmation de Suarez. Elle se trouve déjà réfutée par ce que nous avons dit précédemment. Si, en effet, l'espèce-vicaire n'est pas, à un certain point de vue, l'objet lui-même, elle ne peut pas déterminer intrinsèquement la puissance en tant que celle-ci est formellement cognitive; et, par conséquent, la faculté ne peut pas éliciter son acte de connaissance qui doit être un acte spécifié, portant sur tel objet. Au lieu d'avoir une pure causalité efficiente principale, bien que coopérante, comme dans le cas de l'espèce-substance, nous aurions ici, selon Suarez, une causalité efficiente instrumentale. Or la pure causalité efficiente de la part de l'objet ne peut expliquer la connaissance, laquelle comporte assimilation de l'objet par le connaissant. Le connaissant, en effet, devient le connu.

Nous répondons donc directement: l'entité de l'espèce-vicaire n'est pas l'entité de l'objet: très bien. Mais l'espèce-vicaire, selon son être représentatif, n'est pas l'objet lui-même: il faut le nier. S'il faut parler de causalité instrumentale au sujet de l'espèce-similitude, il faut dire que c'est une causalité instrumentale formelle, comme le fera Jean de Saint-Thomas: *quasi instrumentum formale*.

2) *Pas de distinction entre l'entité de l'espèce-vicaire et son être représentatif.*— En d'autres termes, pour Suarez, l'espèce-vicaire est une forme

1. *Curs. theol.*, T.IV, disp.21, a.2, n.9.

2. *De Divina Substantia*, II, cap.12, n.6.

3. *Ibid.*, n.6.

4. *Ibid.*, n.10.

accidentelle, comme les autres formes qui inhérent à la substance. Et c'est tout.

a) *Ce qu'il affirme.*—Quarto colligitur distinctionem illam communem speciei intentionalis in esse qualitatis, et in esse repraesentativi non esse propriam, quamvis putetur desumpta ex Aristotele, *De Memoria et Reminiscentia*, c. 1, et ex S. Thoma, III *Contra Gentes*, c. 51... Aristoteles tamen citatus illam distinctionem non tradit, sed tantum vult speciem aliquando exercere munus suum, quando scilicet per illam potentia operatur: aliquando vero otiari, ac veluti mortuo modo manere in potentia. D. Thomas quoque solum intendit divinam essentiam non ita dici formam intellectus ut illum realiter actuet, sicut calor calidum, sic enim censeretur forma secundum esse reale: dici autem posse formam intelligibilem, quia in intellectu beati vicem subit speciei intelligibilis...¹

b) *Fondements de son affirmation.*—Nam qualitas, quae est species, non potest concipi sub integro conceptu hujus qualitatis, nisi concipiatur ut repraesentativa est formaliter, vel, ut verius putamus, efficienter, quia haec ipsa ejus efficacia transcendentalis ad expressam similitudinem, includitur in essentia illius. Et declaratur. Nam reduplicatio illa, *ut repraesentativa est*, vel reduplicat esse reale, vel nihil reduplicat: si primum, certe reale illud esse non erit substantiale: ergo accidentale: neque alterius praedicamenti, quam qualitatis: ergo species etiam ut repraesentativa est qualitas, nisi forte dicatur verba illa *in esse qualitatis* importare tantum genus speciei, quod est qualitas, illa vero *in esse repraesentantis* importare differentiam, quod non inficiamur².

c) *Critique.*—Il ne faut pas perdre de vue ce que nous avons établi déjà, à savoir que pour éliciter son acte de connaissance, la puissance doit d'abord être actuée, déterminée intrinsèquement par l'objet. Car cet acte ne peut émaner de la puissance que s'il est spécifié, c'est-à-dire s'il porte sur tel objet déterminé. Si donc l'espèce-vicaire est, par son entité, distincte de l'entité de la chose connaissable ou connue, il faut que dans un autre ordre, elle soit cette chose elle-même; et cela ne peut être que dans un ordre qui dépasse formellement l'ordre des prédicaments, l'ordre des *res*. Car, encore une fois, connaître, c'est être l'autre en tant qu'autre. Or, le connaissant ne peut pas devenir l'autre en tant qu'autre en acte second, s'il n'est pas l'autre d'abord en acte premier. Et il est l'autre en acte premier soit par l'actuation de l'espèce-substance, considérée selon son être intentionnel, soit par l'actuation de l'espèce-vicaire. Dans les deux cas, il s'agit de l'espèce principe. De même sera-t-il l'autre en acte second, si l'acte de connaissance se termine à l'*esse cognitum* de l'autre. Cet *esse cognitum*, ou bien sera contenu dans une espèce-vicaire exprimée par la puissance, et dans laquelle on distinguera la formalité *entité accidentelle* et la formalité *objet connu*, ou bien il ne sera pas contenu dans une espèce-vicaire expresse.

Les espèces intentionnelles ne sont pas des formes comme les autres. Elles sont, formellement, des formes objectives. Les espèces-vicaires n'informent pas seulement pour elles-mêmes, c'est-à-dire en tant qu'elles sont parties composantes d'un tout, qui est plus parfait qu'elles-mêmes, mais elles actuent à l'endroit d'un autre, pour le compte d'un autre,

1. *De Anima*, III, cap. 2, n. 26.

2. *Ibid.*

c'est-à-dire de l'objet. Bien plus, elles sont formellement cet autre lui-même. Comme entités, elles dépendent de la puissance pour exister, comme tout accident a besoin de son sujet d'inhérence. Considérées, au contraire, selon leur être représentatif, ou selon leur être d'objet, elles ne dépendent pas de la puissance, mais la puissance dépend d'elles pour devenir l'objet. Or, c'est selon son être représentatif ou son être d'objet que l'espèce spécifie les actes de la faculté. S'il n'y avait pas de distinction entre l'être représentatif de l'espèce et son entité physique, il serait impossible que la faculté ne connaisse pas en acte tout le temps que l'entité de l'espèce est conservée en elle à la manière des autres accidents. Si la puissance a besoin d'être déterminée intrinsèquement pour éliciter son acte de connaissance, et s'il lui arrive de ne pas éliciter d'acte de connaissance alors que l'entité de l'espèce est en elle, c'est donc un signe que ce n'est pas l'entité de l'espèce comme telle qui la détermine en tant même que faculté de connaissance¹.

En plusieurs endroits, saint Thomas, parlant de l'espèce selon son aspect formel, dit qu'elle ne constitue pas un composé avec la puissance, mais qu'elle perfectionne cette dernière en vue de la connaissance². Ailleurs, parlant au contraire de l'entité de l'espèce, il note que ni le sens ni l'intelligence ne sont l'espèce, mais que de la puissance et de l'espèce résulte un composé³. Suarez n'a donc pas raison de prétendre que la distinction entre l'être matériel et l'être formel de l'espèce-vicaire est une invention des disciples de saint Thomas. De même, quand il essaie de ranger Aristote de son côté, il oublie que, précisément, pour Aristote, l'inactivité de la puissance informée par l'espèce-vicaire ne peut s'expliquer que par le fait suivant: autre est l'entité de l'espèce et autre son être représentatif.

... Nec repraesentant actu omnes species, quae inhaesive conservantur in intellectu, eo quod licet praebeant effectum formalem entitativum existendi in potentia, sed non intentionalem, nisi quando actu applicatur et excitatur potentia erga tale objectum, eo quod intentionalis informatio est conjuncta cum vitali concursu potentiae ad actum determinatum eliciendum erga tale objectum, a quo mediante specie, actuatur et determinatur potentia⁴.

Nous répondons donc à Suarez: les thomistes parlent communément de l'espèce-vicaire en tant qu'entité accidentelle et en tant que tenant lieu de l'objet. Quand nous faisons la réduplication: *en tant que représentant l'objet*, nous ne faisons pas une réduplication vide de sens. Mais nous parlons de l'espèce selon son aspect formel. Nous parlons de quelque chose de bien réel, mais qui dépasse l'ordre entitatif, prédicamental, formellement. C'est entendu: l'espèce-vicaire est toujours, prise entitativement, un accident, une qualité. Mais si nous nous en tenons à la pure entité de cette qualité, nous n'expliquons pas comment le connaissant devient le connu, l'autre comme autre. Pour que le connaissant devienne l'autre comme autre, étant donné que la puissance cognitive

1. Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, pp.185a26-186b40.

2. Cf. *Ia*, q.14, a.1; *De Ver.*, q.2, a.2; *In III de Anima*, lect.13.

3. Cf. *Ia*, q.55, a.1, ad 2.

4. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, p.191b12-24.

est d'abord passive, il faut absolument que, sous un certain rapport, l'espèce-vicaire soit cet autre lui-même. Autrement, nous resterons toujours dans le genre d'union subjective, matérielle; nous ne pénétrerons pas dans le genre union objective. Nous n'expliquerons pas comment le connaissant peut devenir l'autre réellement, sans que cet autre cesse d'être autre.

3) *L'espèce-accident informe la puissance comme tout autre accident, c'est-à-dire par mode d'inhérence seulement.*

a) *Ce qu'affirme Suarez.*— Quand l'objet est uni à la puissance par l'intermédiaire d'une espèce-vicaire, celle-ci est vraiment une forme informante; et par elle, l'objet est uni à la puissance, non pas comme une forme, mais comme un agent qui agit par sa semence, laquelle joue le rôle d'instrument. Cet instrument est d'ordre purement physique. Entre la puissance et l'espèce-similitude il n'y a qu'une union entitative accidentelle, comme entre tout accident et son sujet.

Et ex hac conclusionem infero primo inter potentiam et speciem intentionalem esse solum accidentalem unionem, ut pote inter accidens et subjectum, neque ullam majorem excogitari posse, quidquid Cajetanus fingat, I part., q.14, a.1, exponens famosum Commentatoris dictum, quod ex intelligibili et intellectu magis unum fiat, quam ex materia et forma, ex quibus et unum tertium ab utraque distinctum resultat, et materia ipsa neutiquam forma efficitur: at vero ex objecto et potentia tertium non resultat, sed potentia fit ipsum intelligibile, sive objectum. Illud tamen dictum in rigore falsum esse censeo¹.

b) *Fondements de son opinion.*— La comparaison cloche, dit-il. Car, entre la matière et la forme, il y a une union substantielle, tandis qu'entre la puissance et l'espèce il y a une union accidentelle. Et dans ce cas, dire que la puissance devient l'objet intelligible, c'est tout simplement dire qu'elle est informée entitativement par l'espèce qui représente cet objet. Et qu'est-ce que cela, sinon une union accidentelle?² Suarez ne comprend pas que Cajétan puisse dire que l'intelligence devient l'objet intelligible non pas entitativement, mais *intelligibiliter*. « Hoc vero quomodo intelligibiliter dicatur, non intelligo ».

Cette union est accidentelle et entitative, dit-il. Etre uni *intelligibiliter*, c'est être uni réellement, c'est-à-dire entitativement, ou non réellement. Si c'est le dernier cas qui est vrai, comment se fait-il que de cette union résulte une action réelle, c'est-à-dire une connaissance réelle? Si c'est le premier cas qui se réalise, s'il y a une union véritable entre la puissance et l'objet, alors la distinction faite par les thomistes est superflue. Car il est clair qu'il s'agit d'une union physique accidentelle, et rien de plus³. Il ajoute:

... Etiam falsus est Cajetanus... dicens speciem, ut constituit potentiam in actu primo per realem inhaesionem, habere esse *imperfectum*, ut vero constituit in actuali cognitione habere *perfectum*: nam species, inquit, comparatur ad actum, sicut forma ad esse, eo quod esse ipsius speciei quatenus intelligibilis, est intelligere, quae omnia mihi non sunt intelligibilia⁴.

166. *De Anima*, III, cap.2, n.5.

167. *Ibid.*

168. *Ibid.*, n.6.

169. *Ibid.*, n.7.

Et d'abord, dit-il, que peut bien signifier cette expression: *intelligere est ipsum speciei esse*? L'espèce, en effet, n'a-t-elle pas son entité propre, distincte de l'acte de connaître? Et ne conserve-t-elle pas cette entité propre aussi bien quand la puissance est en acte de connaître que lorsqu'elle est inactive? Deuxièmement, comment peut-on dire de façon intelligible que l'effet formel de l'espèce, c'est l'intelliger lui-même. Car, enfin, l'effet formel d'une forme accidentelle n'est-il pas produit quand cette forme inhère? Or, n'arrive-t-il pas que l'espèce inhère à l'intelligence sans que cette dernière intellige? Ce qui est séparable n'est-il pas distinct?¹

c) *Critique.*— On voit, en parcourant l'argumentation de Suarez, que pour lui la passivité, la réceptivité de la puissance cognitive est une passivité, une réceptivité purement matérielle et subjective. Elle est analogue à la passivité de la matière à l'égard de la forme substantielle, ou de la substance à l'égard des accidents. La passivité matérielle consiste dans le fait de recevoir une forme de telle manière que le sujet qui la reçoit et la chose qui est reçue constituent une seule entité. La forme reçue n'est pas reçue en tant qu'appartenant à un autre être; en devenant la forme du sujet qu'elle informe, elle cesse d'être la forme de l'autre. Cette manière de recevoir, disent les thomistes, ne répugne pas certes à la faculté de connaissance; mais elle ne lui appartient pas en propre. Elle est commune aux êtres connaissants et aux êtres non connaissants.

Mais il existe une autre forme de passivité réceptive: c'est la passivité *immatérielle*. On l'appelle ainsi non parce qu'il s'agit d'une réceptivité spirituelle, mais parce qu'il s'agit d'une réceptivité supérieure à celle qui caractérise la matière et tout ce qui tient lieu de matière. Elle consiste en ce que celui qui reçoit une forme de cette manière, la reçoit de telle façon que cette forme, tout en informant celui qui la reçoit, ne cesse pas d'être, au point de vue entitatif, la forme de l'autre. Et c'est là la passivité réceptive qui caractérise les êtres connaissants comme tels. Car le connaissant, en plus d'avoir sa propre forme (ce qui est commun à tous les êtres), possède la forme des choses qu'il connaît. Il est évident qu'une telle réception ne peut se faire dans l'ordre entitatif, car, alors, pour devenir l'autre, le connaissant devrait cesser d'être lui-même. La réception entitative ou matérielle a pour effet de rendre incommunicable la forme ainsi reçue. Cela provient du fait que la matière ou la puissance est principe de limitation par rapport à la forme ou à l'acte. Voilà pourquoi on dit que l'immatérialité est racine de la connaissance. On ne veut pas dire par là que pour connaître il faut être spirituel; car alors on ne pourrait plus parler de la connaissance sensible.

Existimandum est enim quod anima apprehensiva est alterum genus entium a naturalibus, et quod aequivoce communicat cum eis in esse in potentia et recipere formas entium. Materia enim sic recipit formam ut ex eis resultet compositum; et illius compositi est actio sequens illam formam; et non materiae, nisi quia sustinet formam et pars est compositi. Anima autem, ut Averroes

1. *Ibid.*

optime dixit in III de Anima, comm. V, non sic recipit cognoscibile ut ex eis fiat compositum cognoscens; sed anima ipsa efficitur ipsum cognoscibile, et sic facta in actu agit¹.

De cette double passivité réceptive de la puissance cognitive, il suit que l'on doit distinguer une double union entre la puissance et l'espèce, ou une double information de la puissance par l'espèce: l'union entitative ou subjective, et l'union intentionnelle ou objective.

... Species et informat ratione sui per inhaerentiam et ratione objecti, cujus gerit vices, per cognoscibilitatem quasi instrumentum quoddam formale, seu vice objecti informans. Nec enim potest potentia operari solum ratione actuationis entitativae, nisi etiam actuetur vice objecti, quia ab ipso objecto pendet specificatio et determinatio actus².

L'union entitative est formellement ou substantielle ou accidentelle, tandis que l'union objective se fait en raison de la cognoscibilité elle-même, dans la ligne de la cognoscibilité. Formellement, elle n'est ni substantielle ni accidentelle, bien qu'elle exige une certaine union entitative préalable ou concomitante. Cette union entitative, elle, sera ou dans le genre de la cause formelle inhérente, comme c'est le cas pour les espèces-vicaires dont nous parlons présentement, ou dans le genre de la cause matérielle qui sustente: ainsi la substance de l'ange sustente son intelligence dans l'ordre entitatif, et lui sert d'espèce intelligible en la déterminant selon son être intentionnel; ou encore dans le genre de la cause efficiente. Ainsi Dieu « operando intra intellectum et dando illi esse per immensitatem etiam in ratione speciei potest illum actuare »³.

Cette union entitative réalisée, alors peut se faire l'union ou l'information intentionnelle, objective, par laquelle la puissance devient l'objet. Cette union ou actuation qui caractérise proprement le connaissant comme tel, lui permet, tout en restant ce qu'il est entitativement, de devenir les choses qu'il connaît, ces dernières ne cessant pas d'être ce qu'elles sont entitativement.

Aux arguments de Suarez, nous répondons brièvement: l'union ou l'information substantielle est spécifiquement distincte de l'union ou l'information accidentelle; mais toutes deux sont dans le même genre, dans le genre information entitative ou subjective. De plus, l'union intentionnelle ou objective est bien une union réelle, non pas physique ou entitative, mais d'un ordre supérieur. De cette union réelle en acte premier suit une opération réelle, immanente, laquelle n'est pas une action prédicamentale. Troisièmement: la puissance est d'abord informée par mode d'inhérence par l'entité de l'espèce-vicaire; et si nous la considérons formellement sous ce point de vue, il faut dire qu'elle n'a qu'un *esse imperfectum*, car elle n'est pas, de cette manière, informée en tant même qu'elle est puissance cognitive. Au contraire, quand elle est actquée par l'espèce, selon l'être représentatif de cette dernière, elle a

1. CAJÉTAN, *In Iam Partem*, q.79, a.2, n.19. — Cf. aussi J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, pp.102b31-107a17.

2. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, p.186a19-29.

3. *Ibid.*, p.186b26-29.

un *esse perfectum*; car, dans ce cas, elle a le complément qui lui convient en tant qu'elle est puissance de connaissance; son aptitude est comblée. C'est en ce sens que Cajétan a pu dire que l'intentionnel est complément intrinsèque du connaissant. Le même commentateur avait donc raison de conclure:

Quemadmodum enim forma est principium essendi materiae, ita quod idem est esse materiae et formae diversimode, . . . ita species intelligibilis, si actu est in genere intelligibili, est intelligendi principium ita quod intelligere est *ipsius esse*. Et propterea, quamvis aliquo modo activa sit species intellectionis, melior tamen et potior est proportio ejus formalis, quam activa. Speciem igitur uniri actu intellectui, est constituere ipsum in hoc quod est esse actu intelligentem. Esse autem actu intelligentem, nihil aliud est quam intellectum esse perfecte ipsum cognitum¹.

3. La similitude de l'espèce

1) *L'espèce-vicaire impresse n'est pas une similitude formelle de l'objet.*—

a) *Ce qu'affirme Suarez.*— Pour lui, l'espèce-vicaire impresse n'est pas une similitude formelle de l'objet. Quant à ce que nous appelons, nous, espèce-substance, il ne lui accorde qu'une causalité efficiente.

Species intentionales non repraesentant formaliter objecta, sed effective tantum².

. . . De repraesentatione solum nunc dico, hanc repraesentationem non esse ita concipiendam, ac si in specie ipsa esset similitudo aliqua formalis, vel imago depicta ipsius objecti . . . Species vero solum dicitur repraesentare, quatenus est principium constituens intellectum in actu ad efficiendum hujusmodi actualem repraesentationem³.

Juxta veram sententiam, species impressa neque est formalis imago, neque ullo modo formaliter repraesentat, sed effective, quatenus est veluti semen seu instrumentum objecti ad efficiendam formalem repraesentationem intentionalem, quae fit per conceptum mentis⁴.

Il est vrai que Suarez ne refuse pas toute probabilité à l'enseignement des thomistes dans leurs commentaires sur les textes suivants: *Ia Pars*, q. 12, a. 2.; *Contra Gentiles*, L. II, cap. 98, et L. III, cap. 49. Mais il soutient comme *plus probable* qu'il n'y a qu'une représentation virtuelle dans l'espèce impressée.

b) *Fondements de son opinion.*— Les principaux arguments de Suarez sont les suivants.— *Premièrement*: si les espèces impressées étaient des représentations formelles des objets, elles communiqueraient nécessairement leur effet formel à la puissance cognoscitive en y inhérent; et alors, la puissance ayant acquis une espèce serait formellement conforme à l'objet dont elle a l'espèce, c'est-à-dire qu'elle serait toujours connaissante en acte. Ce qui va contre l'opinion générale⁵. On peut m'objecter, poursuit-il: la conformité de la puissance à l'objet par l'espèce impressée

1. *In Iam Partem*, q. 12, a. 2, n. 16.

2. *De Anima*, III, cap. 2, n. 20.

3. *De Divina Substantia*, II, cap. 12, n. 12.

4. *Disputationes Metaphysicae*, disp. 6, sect. 6, n. 7.

5. *De Anima*, III, cap. 2, n. 20.

n'est qu'une conformité en acte premier, en d'autres termes, une conformité habituelle; or la connaissance actuelle est un acte vital, qui doit être élicité par une puissance vitale.— Cette objection, continue-t-il, est une pétition de principe. Car si l'espèce impresse est une représentation formelle, rien d'autre n'est nécessaire à la connaissance actuelle. Si, au contraire, quelque autre chose est nécessaire, comme c'est le cas, c'est que l'espèce impresse, de soi, a seulement le pouvoir d'engendrer *partiellement* la représentation formelle et la connaissance actuelle. De même, en effet, que la semence n'a pas en soi, formellement, les organes ni les puissances vitales, mais seulement la vertu effectivement formatrice des organes dans le fœtus, ainsi les espèces impresses ne sont pas des représentations formelles des objets, mais seulement des représentations virtuelles¹. *Deuxièmement*: les espèces impresses ne sont autre chose que certains *habitus* apportant leur concours à la simple appréhension. Or, de même que les *habitus* de science concourent à des actes de science dans lesquels il y a une conformité formelle aux objets connus, sans que ces *habitus* soient eux-mêmes des représentations formelles des objets, ainsi les espèces impresses ne sont-elles pas des représentations formelles des objets appréhendés, tout en concourant effectivement à l'appréhension de ces objets². *Troisièmement*: pour que les espèces impresses soient des représentations formelles des objets, il faudrait qu'elles comportent une conformité formelle à ces objets. Or cette conformité formelle n'est pas donnée, puisque les espèces impresses sont toujours des accidents, tandis que les objets dont elles sont les espèces sont souvent des substances. Les espèces impresses n'ont donc avec l'objet dont elles sont les espèces qu'une similitude, une conformité analogique, d'une analogie d'attribution³.

c) *Critique*.— On le voit, la position de Suarez ici découle du fait qu'il rejette la distinction entre l'entitativ et l'intentionnel. Ne considérant que le pur aspect entitativ de l'espèce-vicaire, il se refuse à voir une convenance ou une similitude univoque entre l'espèce et l'objet. Disons tout de suite qu'à ce point de vue Suarez a raison, et cela non seulement au sujet des espèces impresses mais aussi au sujet des espèces expresses.

Mais quand les thomistes disent que l'espèce-vicaire est une similitude formelle de l'objet, ils parlent de l'espèce selon son aspect formel ou selon son être représentatif. Ils veulent dire que l'espèce-vicaire, selon son être représentatif, est, dans l'ordre cognoscible, ce qu'est l'objet ou la chose dans l'ordre physique; qu'elle actue et détermine intrinsèquement la puissance en lui transmettant la cognoscibilité de l'objet. Sans doute, si l'on compare l'être représentatif de l'espèce impresse à celui de l'espèce expresse, il faut dire que le premier est moins parfait, moins formé ou moins formel, en un mot, moins en acte que le second.

1. *Ibid.*, nn.21, 22.

2. *Ibid.*, n.24.

3. *Ibid.*, n.25; Cf. aussi *Disp. Metaph.*, disp.30, sect.11, n.31; *De Angelis*, II, cap.3, n.24.

Car l'espèce expresse représente l'objet vitale, elle en est une image vive procédant de la faculté qui connaît, et représente la chose comme terme de la connaissance, comme connue et saisie en cette image, tandis que l'espèce impressa représente l'objet comme connaissable¹. Jean de Saint-Thomas note qu'en comparant l'être représentatif de l'espèce impressa avec celui de l'espèce expresse, on peut dire que le premier est comme une semence de l'objet et une représentation virtuelle, qui sera davantage formée, déterminée, exprimée dans l'espèce expresse².

Mais cela dit, on peut et doit revendiquer pour l'espèce impressa d'être une similitude véritable, propre et formelle de l'objet, en ce sens qu'elle est vraiment une représentation. Dans la *Summa Contra Gentiles*, saint Thomas affirme que l'espèce impressa et l'espèce expresse sont des similitudes de l'objet « . . . Utrumque est rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis, quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus formet intentionem illi similem »³.

De même, en d'autres endroits, le Docteur Angélique dit qu'il ne faut pas seulement appeler l'espèce une similitude de la quiddité, mais encore dire qu'elle est la nature et la quiddité de la chose selon son être intelligible⁴. Pour lui, donc, l'espèce est bien l'intention ou la représentation de l'objet. On connaît aussi ce texte du *De Memoria et Reminiscencia*: « . . . Motus, qui fit a sensibili in sensum, imprimit in phantasia quamdam figuram, sensibilem, quae manet sensibili abeunte, ad modum, quo illi, qui sigillant cum annulis, imprimunt figuram quamdam in cera »⁵.

Au premier argument de Suarez, on doit donc répondre: l'espèce-vicariaire impressa ne communique pas son effet formel à la puissance, c'est-à-dire ne la détermine pas en tant que puissance cognitive quand elle est unie à elle par mode d'inhérence; car cette union est purement subjective et matérielle; mais elle lui communique son effet formel quand elle l'active par son être représentatif, en vertu duquel elle n'est autre que la chose selon sa cognoscibilité. Alors, la faculté est activée par l'objet et devient l'objet en acte premier. Mais l'espèce impressa, représentant l'objet comme cognoscible seulement, il faudra l'acte vital de la puissance pour que la connaissance ait lieu en acte second et que soit produite l'espèce expresse qui, elle, représente l'objet comme connu en acte second. Cette information de l'espèce impressa selon son être représentatif est, en fait, inséparable de l'acte vital de la puissance. Au sujet de l'exemple de la semence, qui revient souvent sous la plume de Suarez, il convient, avec Jean de Saint-Thomas, de noter ceci:

... In hoc differt exemplum vulgare de semine, quod ita est virtus generantis in esse naturali, quod nullo modo participat esse ipsius geniti, sed solum est virtus ad aliud. At vero species impressa ita est virtus objecti ad eliciendam cognitionem et formandum verbum, quod tamen formaliter in se habet esse

1. Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, p.362b7-43.

2. *Ibid.*, pp.183b35-184a11.

3. I, cap. 53.

4. *Quodlibet* VIII, a.4; *Contra Gent.*, III, cap.49.

5. *Lect.*3.

intentionale, in quo convenit cum objecto repraesentative, sed non entitative. Et cum specie expressa convenit in eodem esse intentionali, licet non sit ita formatum et expressum sicut in ipso verbo¹.

Son deuxième argument est aussi facile à réfuter. Suarez oublie qu'il y a une différence essentielle entre les *habitus* et les espèces. L'*habitus*, en effet, détermine la puissance du côté de sa vertu et en augmentant ses forces à l'égard d'un objet déterminé. L'espèce, au contraire, détermine la puissance en lui unissant, selon l'être cognoscible, l'objet. Elle procure donc à la faculté un concours formel tout d'abord, un concours spécificateur, bien qu'il s'ensuive une coopération effective de la puissance et de l'espèce qui la détermine en vue de l'acte de connaissance.

... Sicut in generatione animalis concurrunt active semen viri... sed tamen ulterius indiget semine femineo, quod ex conjunctione ad spiritualem virtutem seminis virilis effective influit in productionem foetus².

... Notandum est, virtutes perficientes partem speculativam, non esse solum species intelligibiles, superadditas intellectui, quae solum repraesentativae sunt, et vicariae objectorum, quorum vice potentiam informant. Habitus autem intellectivi non sunt qualitates repraesentantes, ac loco objecti substitutae, sed sunt qualitates dantes intellectui habilitatem seu facultatem utendi illis speciebus ordinate ad cognoscendam et manifestandam veritatem³.

La réponse à son troisième argument peut s'exprimer en quelques mots. Pour avoir une similitude formelle au sens indiqué plus haut, c'est-à-dire une similitude formelle intentionnelle, il suffit d'une convenance véritable et formelle avec l'objet selon l'être représentatif. Or, selon son être représentatif, l'espèce imprime une convenance vraie et formelle avec l'objet, à tel point qu'elle est la quiddité même de l'objet selon son être cognoscible, et que tout ce qui se trouve réellement et physiquement dans la chose, se retrouve dans l'espèce d'une manière représentative.

2) *L'espèce-vicaire exprime n'est pas une similitude formelle de l'objet connu.*— a) *Ce qu'affirme Suarez.*— Pour comprendre ce que dit Suarez au sujet de l'espèce exprime, il faut noter d'abord qu'il identifie acte de connaître et espèce exprime. Selon lui, toute action de connaître est productrice d'une espèce exprime, et l'espèce exprime se distingue « modaliter ab actione intellectus ut productio est, ab actu vero [cognoscendi] ut est qualitas producta nullo modo »⁴.

Maintenant, qu'enseigne-t-il au sujet de l'acte de connaître ? Il enseigne que l'acte de connaître consiste formellement en une *représentation intentionnelle*.

... Intentionalis repraesentatio, quae potest esse in mente, propria et actualiter est in ipso actu... Haec igitur repraesentatio fit in genere causae formalis per ipsummet actum, species vero solum dicitur repraesentare, quatenus est principium constituens intellectum in actu ad efficiendum huiusmodi actualem repraesentationem⁵.

1. *Curs. phil.*, T.III, p.184b8-22.

2. *Ibid.*, p.190a43-b2.

3. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, T.VI, disp.16, a.1, n.6.

4. *De Anima*, III, cap.5, n.11.

5. *De Divina Substantia*, II, cap.12, n.12.

Haec autem repraesentatio formaliter dicitur fieri per ipsum actum intelligendi, seu verbum, non quia in eo sit formalis convenientia, ut bene refutatum est, sed quia ipse actus est forma, quae informando intellectum, intentionaliter seu intelligibiliter illi refert objectum, et hoc est formaliter repraesentare illud¹.

Bref, pour Suarez, l'espèce impressée n'est pas formellement, mais virtuellement seulement, une représentation. L'acte de connaissance, lui, est une qualité qui est formellement une représentation, non pas une représentation formelle², parce que cette qualité n'a pas de convenance, de similitude formelle ou univoque avec ce dont elle est la représentation, mais une représentation *intentionnelle*. Et comme Suarez identifie l'acte de connaître avec l'espèce expresse, il est évident que, pour lui, l'espèce expresse est formellement une représentation, non pas cependant une représentation formelle, mais une représentation intentionnelle, c'est-à-dire une forme qui, en informant la puissance, la reporte à l'objet, et lui permet de le *quasi depingere*³. Cette forme qu'est l'acte de connaissance, et, conséquemment, l'espèce expresse, n'a avec l'objet qu'une similitude analogique, déficiente, « aussi déficiente qu'une ombre ou une peinture est loin de la réalité de l'exemplaire »⁴.

b) *Critique*.— D'abord, Suarez a tort de dire que tout acte de connaissance est producteur d'une espèce expresse. Car l'acte de connaître n'est pas une action transitive, mais une opération immanente. L'action de connaître ne produit pas toujours un terme, et lorsqu'elle en produit un, elle n'est pas en vue de cette production. En ce cas, en effet, la connaissance devrait cesser une fois l'espèce produite. Mais, au contraire, elle dure, et c'est même proprement quand l'espèce expresse est produite que commence la contemplation de l'objet. Il importe de bien remarquer que c'est du côté de l'objet lui-même que se prend la nécessité de la production de l'espèce expresse, et non du côté de la puissance ou parce que l'action de connaître serait essentiellement productrice d'une espèce expresse. L'espèce expresse est nécessaire soit pour rendre l'objet présent lorsqu'il est absent, soit pour le rendre suffisamment immatériel et proportionné à la faculté comme terme connu à l'intérieur d'elle-même, soit encore pour le rendre manifeste dans une représentation en qualité de chose dite ou parlée. De ces trois motifs, les deux premiers indiquent une certaine indigence tant du côté de celui qui connaît que du côté de ce qui est connu; le troisième indique plutôt l'abondance de l'intellection. C'est le cas de la connaissance que Dieu a de lui-même.

Deuxièmement, Suarez n'a pas raison de faire consister l'acte de connaître dans une représentation ou une similitude de l'objet. L'acte de connaître consiste, au contraire, dans l'appréhension et la contemplation de l'objet.

... Ut dicit D. Thomas, q.8 de *Potentia*, a.1, et q.9, a.5, et aliis locis, actio intellectus et verbum seu species expressa distinguuntur, nec ipse actus cognos-

1. *Disp. Metaph.*, disp.30, sect.11, n.33.

2. *Ibid.*, nn.32 et 33.

3. *Ibid.*, n.33.

4. *De Anima*, III, cap.2, n.25.

cendi est similitudo, sed objecti expressi seu repraesentati contemplatio et apprehensio habetque se ut tendentia ad attingendum objectum, non ut actualis expressio seu assimilatio. Et ratio est, quia cognitionis effectus solum est reddere potentiam active et in actu secundo cognoscentem, similitudo vero seu imago expressa reddit objectum actu repraesentatum et ut terminum cognitionis intra ipsam potentiam formatum et terminantem cognitionem, quia ibi immaterializatur et spiritualizatur per modum termini cogniti, sicut in specie impressa per modum principii intelligibilis¹.

Troisièmement, la représentation intentionnelle que Suarez accorde à l'espèce expresse ne sauve pas le caractère assimilateur de la connaissance. Elle ne peut expliquer que le connaissant devienne le connu lui-même, non certes selon son entité physique, mais selon son être cognoscible. Ici, comme lorsqu'il s'agissait de l'espèce impressée, Suarez s'entient à la considération de la pure entité de l'espèce expresse. Rien d'étonnant qu'il ne découvre pas de convenance formelle entre l'espèce et l'objet connu.

III. CONCLUSION

Nous l'avons vu, la connaissance, l'union du connaissant et de l'objet reste, dans l'enseignement de Suarez, un problème inexpliqué et inexplicable. Et la raison de cela vient du fait qu'il rejette la distinction entre l'entitatif et l'intentionnel, entre l'ordre des choses et l'ordre du cognoscible.

Celui qui parcourt les traités suaréziens portant sur la connaissance et les espèces de connaissance les referme bien perplexe. Il avait espéré y apprendre ce que c'est que connaître. Il ne l'a pas appris du tout. Au contraire, son intelligence est moins déterminée que jamais.

Il n'en est pas ainsi de celui qui va puiser aux sources doctrinales de saint Thomas d'Aquin. Le Docteur Angélique ne craint pas d'aborder de front le problème de la connaissance. En tout premier lieu, il tient à définir le *connaître*. Connaître, c'est être l'autre en tant qu'autre, c'est avoir la forme de l'autre. Partant de ce que nous enseigne l'expérience immédiate, il nous montre la différence profonde qui existe entre les êtres connaissants et les êtres non connaissants. Ces derniers sont fermés sur eux-mêmes; ils ne sont et ne peuvent être qu'eux-mêmes. Les premiers, au contraire, sont ouverts sur un univers plus ou moins vaste. Ils n'ont pas seulement leur forme naturelle, physique; ils peuvent aussi acquérir la forme d'autres êtres distincts d'eux entitativement, et qui le resteront après la connaissance.

La distinction entre l'entitatif et l'intentionnel, entre le monde des choses et le monde des *intentions* est l'A,B,C, de toute recherche ou spéculation sur la nature de la connaissance. Connaître est déterminément un mode d'être, c'est-à-dire d'être l'autre. Il reste extrêmement étonnant que Suarez ait pu écrire un commentaire sur les principales œuvres

1. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, p.197a23-45.

de saint Thomas tout en gardant obstinément les yeux fermés sur cette distinction qui, pour l'Aquinat, est primordiale.

A peu près partout, Suarez répète saint Thomas quand il s'agit d'établir le fait de la connaissance. Les êtres naturels connaissent par l'intermédiaire d'espèces-vicaires; au contraire, l'essence d'un ange sert d'espèce impressée à cet ange quand il se connaît lui-même; il en va ainsi de l'âme humaine séparée qui se connaît; l'essence divine a raison d'espèce intelligible et d'espèce intelligée dans la connaissance que Dieu a de lui-même et des créatures. Dans la vision béatifique, les bienheureux voient Dieu non par une espèce créée, mais dans et par l'essence divine qui s'unit à leur intelligence surélevée par la *lumière de Gloire*. Cependant, si Suarez pose une espèce expresse au terme de toute connaissance, même au terme de la sensation externe et de la vision béatifique, c'est pour une raison particulière à lui: l'acte de connaissance, prétend-il, est, de sa nature, producteur d'une espèce expresse.

Mais quand il en vient à expliquer le mode précis de l'union qui se fait entre l'objet ou l'espèce et la faculté, Suarez est déconcertant. Il ne connaît d'autre information que l'information entitative. Les espèces-vicaires sont de pures formes accidentelles, comme la chaleur ou le froid. Elles actuent la faculté d'une façon purement subjective. Elles ne sont pas formes de l'autre, c'est-à-dire du connaissable; mais seulement formes du connaissant. Autre chose est l'espèce-vicaire et autre chose l'objet. Suarez est ironique à l'endroit des thomistes qui voient une distinction entre l'entité de l'espèce-vicaire et son être représentatif. De même, pour Suarez, l'espèce-vicaire, soit impressée soit expresse, n'est qu'une similitude virtuelle de l'objet, et non une similitude formelle. Elle n'est pas principe formel de connaissance, mais seulement principe efficient ou *co-efficient*.

Ses explications au sujet de l'union des espèces-substances avec la faculté ne sont pas moins superficielles. Encore ici, il se tient purement dans la ligne de la cause efficiente. Si l'objet lui-même est présent à la faculté et suffisamment proportionné à cette dernière (que la faculté soit réellement distincte de la substance du connaissant ou non), il devient lui-même co-principe efficient avec la faculté, sans l'intermédiaire d'un substitut, l'espèce-vicaire. Suarez admet bien qu'il n'y a pas de connaissance sans objet, mais chez lui, l'objet n'est plus objet: il joue un rôle de pure assistance extrinsèque. Que Suarez soit incapable de dépasser le plan de la causalité efficiente dans son explication de la nature de la connaissance, voilà qui est extraordinaire. Sans doute, la cause efficiente est la plus apparente de toutes; mais elle est extrinsèque et reste la plus superficielle des causes. Un petit texte de saint Thomas semble avoir été écrit pour réfuter à l'avance Suarez et tous ses semblables: « Dicendum quod cognoscens, et cognitum [se habent] ut duo, ex quibus fit unum principium cognitionis et ideo non sufficit ad cognitionem contactus inter cognoscens, et cognoscibile; sed oportet quod cognoscibile cognoscenti uniatur ut forma, vel per essentiam suam vel per similitudinem »¹.

1. *De Ver.*, q.8, a.7, ad 2.

Pour Suarez, la merveilleuse assimilation intentionnelle du connu par le connaissant est une chose inexistante. Pour lui, connaître n'est pas un mode d'être, mais un mode d'agir.

Suarez, selon la terminologie moderne, pourrait être appelé un existentialiste de la connaissance. Il voit la vie cognoscitive comme un pur agir. Ce qui l'intéresse dans les êtres connaissants, c'est qu'ils sont en exercice de connaissance. Le *ce qu'est* la connaissance lui paraît secondaire. En tout cas, il n'en donne que des explications boiteuses. Il y a une ressemblance frappante entre la façon superficielle dont Suarez parle du *connaître* et celle dont beaucoup de modernes brandissent le « grand problème de la connaissance » sans jamais se soucier de nous en donner une définition nette.

PAUL-E. DROUIN, M.S.C.

The Compassion of the Virgin-Mother and the Prophecy of Simeon^{*}

I. THE MIGHT OF DIVINE NEED

To catch a glimpse of the depth to which Our Lady shared in the redeeming Passion of her Son we must meditate upon the very simple words in which both Scripture and the Liturgy tell us of her incomparable role in the greatest of God's works.

But before we turn to these words let us recall the basic principle that *the tender mercies of the Lord are above all his works* (Ps., CXLIV, 9). Indeed He showed us the fulness of His power in taking upon Himself the wages of sin and suffering for us, even to the ignominious death of the Cross. That fulness is most strikingly brought home to us in that God freely chose His only begotten Son to be a Redeemer and unique Mediator so great, and the merits of his life and passion to be so overwhelming, that Christ could afford to have His Mother share both in the work and in the communication to us of the fruits of His Redemption. That is why the Church calls Our Lady "co-redeemer" and "co-mediator." This does not mean, of course, that, strictly speaking, we have two redeemers, two mediators, as if Christ too could be called co-Redeemer and co-Mediator. Even here the Blessed Virgin remains entirely within the dependence of her Son. For, if He makes her share in His redeeming Passion, it is not because, absolutely speaking, He needs the help of another — as when the strength of two is required to raise a certain weight. Even as King, Christ cannot be compared to the head of the State who strictly needs the help of intermediaries. When He does place Himself in the need of another, it is because He has freely decided, and made place, for such a need, so that whatever is performed by the one He chose to need is performed in virtue of His power — *God gave Him all the power, in heaven and on earth*. Yet, when Christ does choose to make place for such a need, He is the all-embracing author of a work both more divine and more human.

More divine, for no mere creature could possibly humble itself as did the one who, though *being in the form of God . . . emptied Himself, taking the form of a slave, being made in the likeness of men, and in habit found as a man*. He humbled Himself, becoming obedient unto death, even to the death of the cross (Ad Philipp., II, 6-8). In coming so very close to us in our own mode, being born of woman, and taking upon himself such great suffering for wrongs of which He is wholly innocent, He shows and exercises the power of God, for *mercy* is accounted as being *proper*

^{*} The present text is the expansion of a paper read at the International Marian Congress, Rome, Oct. 26, 1950, under the title: *La compassion de la Vierge-Mère et la prophétie de Siméon*. The original draft appeared in *La Semaine Religieuse de Québec*.

to God,¹ and it is in *mercy* that *His omnipotence is chiefly manifested*.² Whenever God stoops and comes to us in our own mode, using what is otherwise proper to man, it is because of His mercy.

Again, His work is the more human when God chooses and condescends to need our nature, exploiting even the characteristic traits of man and of woman. And so, when we fail to recognize and to use the means which He thus places at our disposal, we ungratefully refuse precisely that in which His transcendent power and mercy are most deeply and touchingly extended to us. It is for this reason that he who rejects the Mother rejects the Son.³

II. AND SIMEON SAID TO HIS MOTHER . . .

Many of the difficulties we find in seeing Mary as co-redeemer and mediatrix of all graces arise from our insufficient understanding of her womanhood in its most important implications. Perhaps the furies of a crude feminism have blinded us to what is most admirable in the nature and calling of woman. It is a *mother* whom God gave to us from the height of the cross; it was the royalty of a *queen* she accepted in her reply to the Angel Gabriel: *let it be unto me according to thy word* (LUKE, I, 38). To us she is a *mother* and *queen* of mercy.

And now let us turn to the passages of Scripture which most immediately concern her share in the Passion of her Son.

Thus we have the words addressed to her by Simeon, at the Presentation in the Temple: *And thy own soul a sword shall pierce, that out of many hearts, thoughts may be revealed* (LUKE, II, 35). St. Luke immediately goes on to tell us of the finding in the Temple, giving us a first intimation of the sorrow of the Mother. Note that it is Mary who shall speak. *And his mother said to Him: Son, why hast Thou done so to us? behold, Thy father and I have sought thee sorrowing* (LUKE, II, 48).⁴ Consider now

1. Collect, *De Peccat.*

2. Collect, Xth Sunday after Pentec.

3. "Nam cui exploratum non sit nullum, praeterquam per Mariam, esse certius et expeditius iter ad universos cum Christo iungendos, perque illum perfectam filiorum adoptionem assequendam ut simus sancti et immaculati in conspectu Dei? . . . Quid enim? An non potuisset Deus restitutorem humani generis ac fidei conditorem alia, quam per Virginem, via impertiri nobis? Quia tamen aeterni providentiae Numinis visum est ut Deum-Hominem per Mariam haberemus, quae illum, Spiritu Sancto fecunda, suo gestavit utero; nobis nil plane superest, nisi quod de Mariae manibus Christum recipiamus." PIUS X, *Ad diem illum*.—"Divina cónsilia ad decet magna cum religione intueri. Filius Dei aeternus, quum, ad hominis redemptionem et decus, hominis naturam vellet suscipere, eaque re mysticum quoddam cum universo humano genere initurus esset connubium, non id ante perfecit quam liberrima consensio accessisset designatae Matris, quae ipsius generis humani personam quodammodo agebat, ad eam illustrem verissimamque Aquinatis sententiam: Per annuntiationem expectabatur consensus Virginis, loco totius humanae naturae. Ex quo non minus vere proprieque affirmare licet, nihil prorsus de permagno illo omnis gratiae thesauro, quem attulit Dominus, siquidem gratia et veritas per Iesum Christum facta est, nihil nobis, nisi per Mariam, Deo sic volente, impertiri: ut quo modo ad summum Patrem, nisi per Filium, nemo potest accedere, ita fere, nisi per Matrem, accedere possit ad Christum." LEO XIII, *Octobri mense*.

4. Let us note in passing that St. Joseph shares in this sorrow. It is a point not to be overlooked, realizing as we do that the foster-father of Christ is the living and sensible image of God the Father on earth. There is no *mission* of the Father. God the Son, and

the scene in which the prophecy of Simeon is fulfilled. *There stood by the cross of Jesus, His Mother . . . When Jesus therefore had seen His Mother and the disciple standing whom He loved, He said to His Mother: Woman, behold thy son. After that, He said to the disciple: Behold thy Mother* (JOHN, XIX, 25-27). And when Christ had yielded up His spirit and the soldiers came to take away the bodies of the crucified, and they saw that Jesus was already dead, *one of the soldiers with a spear opened His side* (*Ibid.*, 34).

The words in which the Holy Ghost in the Gospels, and the Church in her Liturgy, speak to us, state simply that in the Passion of Christ it is the *mother* who sorrows. Both Luke and John make this very plain: *And Simeon blessed them, and said to Mary His Mother* (LUKE, II, 34). *Now there stood by the cross of Jesus, His Mother* (JOHN, XIX, 25). And why does the Church in her Liturgy give such faithful and resounding echo to these precise words? The quotations from Scripture and the chants which compose the Office of both feast-days in honour of the Compassion of the Virgin (Friday after Passion Sunday, and September 17), are most emphatic on the sorrow of Mary as based very precisely on her maternal relationship to Christ. It may well be worth while to pause and weigh these words of the Gospel. For the sorrow of a mother is something unique indeed. But we had better turn for light to the truly wise and learned, who have excelled in pointing out the full meaning and implications of every-day words.

III. SORROW OR PITY?

We have just referred to the expression "Compassion of the Virgin." The word *compassion* is taken from the Latin *cum* and *pati*, which means to *suffer with* someone. Quite appropriately, discussions on the co-redemption and mediation of Mary are usually preceded by a consideration of her compassion. Now it is sometimes pointed out that Mary's compassion consisted in pity for her Son. And of course, pity being sorrow because of the suffering of another, and Christ being one person and Mary another, this construction has its justification. However, does it go far enough? Surely the Apostles too had pity on their Master. They all pitied our Saviour; the one more, the other less deeply.

God the Holy Ghost, were sent to us, but not the Father. Yet He was represented for us in the person of the foster-father of His Son. Few authors have stressed this point — Monsieur Olier, founder of the Saint Sulpice, being one exception. Yet it is no doubt the greatest attribute of St. Joseph. Truly wedded to Mary, fostering Christ through his labor, his cares, even in sorrow, Joseph is chosen to be the representative on earth of the Eternal Father of this Son. Now it is remarkable that it should be the mother, not the father, who tells Jesus that they have sought him sorrowing. The father says not a word. As was once pointed out to me, he remains discreetly in the background: an idea well grasped by the primitive painters, who allow us but a glimpse of him through a window in the shaded background of their pictures. The dignity of St. Joseph is plainly stated in the Encyclical *Quamquam pluries* of Leo XIII: "Certe matris Dei tam in excelso dignitas est, ut nihil fieri maius queat. Sed tamen quia intercessit Iosepho cum Virgine beatissima maritalis vinculum, ad illam praestantissimam dignitatem, qua naturis creatis omnibus longissime Deipara antecellit, non est dubium quin accesserit ipse, ut nemo magis."

But was the difference only one of degree? And, to be more explicit, is the suffering of a mother because of the evil that happens to her son, sufficiently conveyed by the word "pity"?

Let us consult in this matter the greatest theologian of the Church, whose thought, even as regards its very wording, has been set as an example for us. The manner how St. Thomas sees the problem is this: What is sorrow and what is pity? And again: Is compassion the same as pity? Strictly speaking, the object of pain or suffering is an evil which is inflicted upon our own person, and of which only the self can have experience. When the suffering arises from the apprehension of an exterior sense, we usually call it pain; when it is caused by the interior apprehension of the intellect or of the imagination, it is called sorrow. Hence the proper object of a pain or sorrow is none other than the evil that happens to oneself. The range of sorrow is of course far greater than that of pain understood in this narrow sense, yet acute and inescapable sorrow is sometimes called pain. For sound reasons the same name is often used to mean now one kind of thing in its distinction from all other things, and then again something which different things have in common. Thus we say that man and brute are animals; yet we sometimes use the same word "animal" to signify the irrational animal: for instance, we say "this is an animal, not a man." The same holds for the word "pain." At one time it is used to mean both pain and sorrow with reference to what they have in common; at another time it means pain as distinguished from sorrow; and again it may convey a particular kind of sorrow. But in all these instances we refer primarily to an evil which afflicts our own self: *dolor est tristitia de malo proprio*.¹

Hence the notion of sorrow does not as yet convey the idea of mercy or pity. Mercy, St. Augustine says, is heartfelt sympathy for another's distress, impelling us to succour him if we can. The unhappiness of another person, the evil that afflicts him, may cause sorrow in our own heart inasmuch as we consider the evil inflicted upon him as affecting our own self as well. Mercy or pity is sorrow for a distress which, though not actually our own, is nevertheless *considered as our own: tristitia de alieno malo, inquantum tamen aestimatur ut proprium*.² Like justice, then, pity relates to another. To say that a man is just toward himself is to speak figuratively; accordingly, a man does not, properly speaking, pity himself, but suffers on account of himself.

Now, as we have seen, the word "compassion" clearly implies another person. In compassion we are sad, we sorrow together with another person, because of his distress. From this it follows apparently that compassion is the same as pity. Yet the moral sciences would not get very far if they could not advance beyond such seemingly exhaustive generalities. Experience, and indeed the very wordings established by custom, are never to be neglected, least of all in this field. Let us, then, abide with St. Thomas a little longer.

1. ST. THOMAS, *Ia IIae*, q.35, a.8, c.

2. *Ibid.*

Referring to Aristotle, the Angelic Doctor points out two radically distinct kinds of compassion: the one is sorrow in the strict sense of the word, the other is the same as pity. In other words, sorrowful compassion and merciful compassion are not quite the same. But how is this possible? How could any compassion be sorrow, seeing that sorrow, properly speaking, has no other object than the evil inflicted upon our own self? The following words of St. Thomas contain the answer to this question: "Just as, properly speaking, a man does not pity himself, but suffers (*dolet*) in himself, as when we suffer cruel treatment in ourselves, so too, in the case of those who are so closely united to us as to be part of ourselves, such as our children or our parents, we do not pity their distress, but suffer as for our own sores . . ."¹ Sorrowful compassion is therefore something far more immediate and intimate than mercy. This is made plain in the passage of the Philosopher's *Rhetoric* to which St. Thomas refers in this context: "The people we pity are: those whom we know, if only they are not very closely related to us — in that case we feel about them as if we were in danger ourselves. For this reason Amasis did not weep, they say, at the sight of his son being led to death, but did weep when he saw his friend begging: the latter sight was pitiful, the former terrible, and the terrible is different from the pitiful; it tends to cast out pity, and often helps to produce the opposite of pity."² Note, then, that the object of sorrowful compassion, unlike the object of pity, is not merely an evil that befalls another and is "considered as" one's own; it is still, as was said of sorrow, an evil that is inflicted upon the self: *malum proprium*.

IV. "MATER DOLOROSA"

From this it follows plainly that the compassion of the Mother of Christ is something far more intimate and profound than that of mercy. In so far as He is her Son, who derives his human nature from her and in her image, He is, in that very nature, part, as it were, of herself. In other words, the Passion of Christ is not merely an evil which she "considered as" her own; it is, strictly speaking, at the same time the sorrowful passion of the Virgin: the evil inflicted upon Christ in His Passion is the proper object of Mary's sorrow. Her sorrow is, strictly, *dolor*. Hence, when a theologian says that the Son and the Mother suffered *per modum unius*, the expression is more than a pious formula.

The Liturgy's wording, in the Offices of Our Lady's sorrows, is therefore quite formal. Throughout, her compassion is called "sorrow" (*dolor*). And the reason is plain. The names which constantly recur are those of *Filius*, *Genitus*, *Mater*, *Genetrix*, *Parens*, *Parturiens*. Where her Son is concerned she is not *Mater misericors* but *Mater dolorosa*. It is the *Mother* who stands at the foot of the cross. And it is only because she is the Mother that the sword can pierce her *own* soul — the very sword that inflicted the Passion upon Christ.

1. *IIa IIae*, q.30, a.1, ad 2.

2. ARISTOTLE, *Rhetoric*, II, chap.8. (ROBERTS transl.)

Just as her motherhood, the compassion of the Blessed Virgin is absolutely unique. That is why it is said: *To what shall I compare thee, unto what shall I liken thee, O daughter of Jerusalem ? what shall I equal to thee, and with what shall I comfort thee, O Virgin daughter of Sion, for great as the sea is thy destruction* (JEREM., *Lament.*, II, 13).

V. TO WHOM CAN WE COMPARE THEE ?

And now let us consider more closely the uniqueness of this compassion. God cannot suffer in His divinity: the Person of Christ suffers in His human nature. On the other hand, no created person other than Mary is close enough to this Son to experience His Passion as *sorrow* in the sense we have here defined. So wholly and intimately is she united to her Son in His Passion and so plain is this union, that the faithful understand it without her being mentioned in the Sorrowful Mysteries of the Rosary.

That this difference between sorrow and mercy is profound indeed can be shown by comparing it to the difference between love of self and love of neighbour. When we are told to *love our neighbour as ourselves*, this does not mean that we should love him as *much* as we love our spiritual self, or that we could love him more. This is quite impossible, for love consists in unity or union, and we are more one with ourselves than with our neighbour. The other person may be far better than we — and we must always be disposed to allow that he is —, yet because this union with him is less of a oneness than the unity with ourselves, we cannot love his spiritual good more than our own. This, as St. Thomas points out, can be illustrated by the fact that a man ought not to give way to any evil of sin, which would preclude him from happiness, in order that he may free his neighbour from sin. And just as our own good is closer to us than that of our neighbour, the object of sorrow affects us more immediately and intimately than the object which mercy tends to remove for the good of neighbour. Obviously, the more truly we love ourselves according to charity the greater will be its fruit in mercy toward our neighbour. Now, inasmuch as sorrow is caused by the distress which may happen to one who is, as it were, part of our self, it has more innerness than mercy.

Lest, in speaking of the priority of our spiritual good over and against that of our neighbour we should overlook what is most essential, we must not fail to point out that for the very reason we have given above, I must love God more than myself. For God is indeed far more one with us than we are with ourselves. He is our supreme good: He, the author of our very self. And there are two more instances of persons that we must love more than we love ourselves. The reason is again their exceptional closeness to us. It is in Christ's Passion that Redemption has been achieved. It is by virtue of His grace that in charity we are united to God as He is in Himself. Since Christ merited for us in His humanity — united to the divine Person —, even this humanity

we must love more than we love ourselves. Now, no one could possibly love Christ more, even in His humanity, than does his Virgin Mother: nor could anyone even remotely attain to loving Christ so much more than the self. And so, in her sorrow, she suffers far more than in any distress that could befall her person alone. In this she is again absolutely unique. Because of her unique share in the very Passion of her Son, because of her own sorrowful compassion, because every fruit of this Passion comes to us through her,¹ we must love her too far more than we love ourselves.

VI. THE COMPASSION OF THE VIRGIN

Though the ineffable depth of this sorrow is indicated by the fact that there could not be a Son more perfect, nor a mother more perfectly mother, we would nevertheless be missing one very essential aspect of this suffering *per modum unius* if we confined ourselves to that generality. We may best bring to light this aspect by recalling that "the pain [of the innocent sufferer] is more intensified by reason of his innocence, in so far as he deems the hurt inflicted to be the more undeserved. Hence it is that even others are more deserving of blame if they do not compassionate him; according to Isaias, LVII, 1: *The just perisheth, and no man layeth it to heart.*"² Christ is the innocent victim *par excellence*, and this makes His Passion the greater. Now, the pure of heart have a better understanding of innocence than they who themselves bear guilt. They can compassionate the one who suffers undeservedly in a manner more selfless and understanding. Hence, the Mother of God could not have been so intimately one with Her Son in His Passion, had she herself not enjoyed the privilege of *immaculate conception*. The Mother at the foot of the cross is at the same time *Alma Virgo virginum*. Only the Virgin, who could say of herself "I am the Immaculate Conception," can experience, with Her Son, the depth of the abyss which separates the sinful creature from its Maker. She alone of all mere creatures can understand the cry to the Father: *Why hast Thou forsaken me?* This cry rises from the heart of Christ who is innocent of the guilt He suffers for. She alone, because of her own innocence, could know and experience the very root of this cry to the Father. When Joseph and Mary found

1. "Nemo est, o sanctissima, qui Dei cognitione repleatur, nisi per te; nemo est qui salvetur, nisi per te, o Deipara; nemo qui donum ex misericordia consequatur, nisi per te. Neque is nimis certe videbitur qui affirmet, eius maxime ductu auxilioque factum ut sapientia et instituta evangelica per asperitates offensionesque immanes, progressionem tam celeri ad universitatem nationum pervaserint, novo ubique iustitiae et pacis ordine inducto. Quod quidem sancti Cyrilli Alexandrini (*Hom. contra Nestorium*) animum et orationem permovit, ita Virginem alloquentis: Per te Apostoli salutem Gentibus praedicarunt . . ., per te Crux pretiosa celebratur toto orbe et adoratur . . ., per te fugantur daemones, et homo ipse ad coelum revocatur; per te omnis creatura idolorum errore detenta, conversa est ad agnitionem veritatis; per te fideles homines ad sanctum baptismum pervenerunt, atque ecclesiae sunt ubivis gentium fundatae. — Quin etiam sceptrum orthodoxae fidei, prout idem collaudavit doctor, praestitit illa valuitque: quae fuit eius non intermissa cura ut fides catholica perstaret in populis atque integra et fecunda vigeret." LEO XIII, *Adiutricem populi*.

2. *IIIIa*, q.46, a.6, ad 5.— Also, ARISTOTLE, *loc. cit.*

Jesus in the Temple, she too had asked her Son the question: *Why hast Thou treated us so?* But Jesus answered with a question of His own: *What reason have you to search for me? Could you not tell that I must needs be in the place which belongs to my Father?* (LUKE, II, 48-49). The cry of the Son to the Father, the query of the Mother to her Son, the interrogatory reply of the Son to the Mother — referring to the Father —, all remain unanswered.¹ But we do know that *He went down with them on their journey to Nazareth, and lived there in subjection to them, while His Mother kept in her heart the memory of all this;* (LUKE, II, 51) and that *He did commend His spirit into the hands of the Father* (XXIII, 46) and achieved the work of Redemption (JOHN, XIX, 30).

All this is brought to the fore by the wording *Compassio Virginis*. The Compassion is attributed to the Virgin, because the name Virgin conveys the incomparable purity of the Mother. This consideration shows the relevance of the Immaculate Conception of Mary to her participation in the Passion of Christ.² It is therefore admirable that the spiritual writings of our time should mention the Immaculate Heart of Mary and the Sorrowful Heart of Mary in one breath, as it were.

VII. AND THY OWN SOUL

Let us now return to the prophecy of St. Simeon. *Et tuam ipsius animam pertransibit gladius;* and *thy very own soul a sword shall pierce.* It is because of her motherhood that the sword of the Passion does pierce her *own* soul. The Passion of Christ is at the same time her own Passion; the suffering is inflicted by the same sword. Now the Second Nocturn (taken from a sermon of St. Bernard) of the Feast of the Compassion shows most pointedly the fulfilment of this unity which we have so far stressed. “Yea, truly, O Blessed Mother, the sword pierced thy soul, for only by passing through thy soul could it penetrate the body of thy Son. And when this Jesus of thine had given up the ghost, and the cruel spear which opened His side could not touch His soul any more, it pierced through thine. His soul was certainly no longer there, but thine could not be torn thence. The sword of sorrow did indeed pierce through thy soul, so that we may truly call thee more than martyr in whom love which made thee suffer with thy Son far exceeded any bodily pain.” When the soldier opened the side of Jesus with a spear, Our Saviour had already yielded up His spirit, and so He could no longer

1. The French theologian, Father Thomas-Marie Dehau, has pointed out the contrast and unity of these questions, in his admirable *Eve et Marie*, pp.357-362. (Presses Universitaires, Université Laval, Québec.)

2. “Ipsa fuit, quae vel propriae, vel hereditariae labis experts, arctissime semper cum Filio suo coniuncta, eundem in Golgotha, una cum maternorum iurium maternique amoris sui holocausto, nova veluti Eva, pro omnibus Adae filiis, miserando eius lapsu foedatis, Aeterno Patri obtulit; ita quidem, ut quae corpore erat nostri Capitis mater, spiritu facta esset, ob novum etiam doloris gloriaeque titulum, eius membrorum omnium mater. Ipsa fuit, quae validissimis suis precibus impetravit, ut Divini Redemptoris Spiritus, iam in Cruce datus, recens ortae Ecclesiae prodigialibus muneribus Pentecostes die conferretur.” — PRUS XII, Encyclical *Mystici Corporis*.

suffer either in body or in soul. This spear did not pierce Christ the Man, only the body from which the soul was now departed. But this spear did pierce the soul of the Mother who was witness; of the Virgin who could still suffer, and whose soul took the place, as it were, of the soul of her Son. And so the spear did pierce both body and soul — the body of the Son and the soul of the Mother.

Now it is very important to realize that after the death of any other person, the body is no longer, properly speaking, a human body, but is so in appearance only; it is a mere corpse, it is separated from the person. In fact, although the human soul is immortal and can subsist apart from the body, yet the human person, which consists of both body and soul, ceases to be a person at death. But in the case of Christ, the person is a divine one, and although at His death the union of body and soul was dissolved — in which state Christ ceased to be a man — nevertheless the body as well as the soul remained united to the Person. That is why, even in death, the inanimate body remained really and truly the body of Christ.¹ It follows, then, that the soldier pierced, before her very eyes, the body of her Son, and not merely an unrelated corpse. The divine Person was still present in virtue of the sacred body — physically present to Mary at the foot of the cross. And thus was completed in the Virgin Mary that Redeeming Passion in which the Son had merited for her a share so intimate and quite ineffable.

VIII. "MAGNIFICAT" AT THE FOOT OF THE CROSS

Religious artists sometimes mislead us in their representation of Mary at the foot of the cross. Even so great a painter as Quentin Matsijs, in his *Deposition from the Cross*, shows Our Lady swooning. Outstanding theologians, such as Cajetan, have vigorously disapproved of such an interpretation. Their reason is convincing. It is entirely wrong to emphasize her suffering in a fashion apt to obscure her wondering and admiring knowledge, her deep awareness of what was going on in the Passion of her Son — a passion which was at the same time her own. Not only do we diminish Mary's participation in the Passion if we represent her in a state of physical and mental collapse; we forget that she retained her fulness of wisdom, her wondrous realization of the dimensions and proportions of this event; that she remained witness until the very resurrection of her Son.

We may call to mind, here, that the most intense suffering, far from being diminished by the joy which may remain in the higher part of the soul can, on the contrary, be deepened by it. This was true of Christ who, even in the fulness of His Passion, enjoyed the beatific vision, not only in His divinity but even in His human soul.² The contrarieties between the blessedness and the suffering of the same person only intensified that suffering. Likewise, we must not overlook the joy which

1. ST. THOMAS, *IIIa*, q.50, aa.2, 3, 4.

2. *Ibid.*, q.46, aa.7, 8.

transported Mary even in her deepest sorrow,¹ because of her limitless Faith in the merciful power of God — *He who is mighty, He whose name is holy, has wrought for me His wonders* (LUKE, I, 49) —; because of her Hope — *keeping his merciful design in remembrance, according to the promise which He made to our forefathers, Abraham and his posterity for evermore* (I, 55) —; because of her Charity towards God and her triumphant pity towards us. We should never consider the possibility of the slightest beclouding of her mind, lest we diminish at the same time the sorrow in her heart.

IX. THE TWO-EDGED SWORD

Some of the truths she did contemplate and feel in this Passion can be shown from the very words of the prophecy of Simeon. It is St. Ambrose who first enlightens us about their meaning. This doctor of the Church, in his Commentary on St. Luke, says — the passage is quoted by St. Thomas — that the sword signifies “Mary’s prudence which took note of the heavenly mystery. For the word of God is living and effectual, and more piercing than any two-edged sword.”² The term “prudence” must not be understood in the narrower sense, but rather of the wisdom of Mary: of her speculative as well as of her practical wisdom. Note that the last words of St. Ambrose are a quotation from St. Paul’s Epistle to the Hebrews: *God’s word is something alive, full of power: it can penetrate deeper than any two-edged sword, reaching the very division between soul and spirit, between joints and marrow, quick to distinguish every thought and design in our hearts* (IV, 12-13). St. Thomas, in his Commentary on this Epistle, tells us that the *word of God* (or, as it is also understood: *the word of God to us*) is none other than the *Word*, the Son of the Father, Christ. Christ, then, in this interpretation, is the sword mentioned in the prophecy of Simeon. This understanding may at first seem strange, for in what sense could Christ Himself be the sword of His own Passion? Yet, on closer consideration we realize — whether or no it is the precise meaning intended in this text of the prophecy and in the words of St. Paul — that there is a very profound sense in which Christ Himself is indeed the author, the planner and executor, of His Passion. He is such a sword as described by St. Paul, not only by reason of His divinity, but also by reason of His human soul.

We should consider first that He is the Word of God — the Uncreated Wisdom. Now, the order of Redemption is the fulness of the work of divine Wisdom which conceives all things, and it is *through the*

1. “Hinc Matris et Filii numquam dissociata consuetudo vitae et laborum, ut aequè in utrumque caderent Prophetæ verba: Defecit in dolore vita mea, et anni mei in gemitibus (*Ps.*, xxx, 11). Quum vero extremum Filii advenit tempus, stabat iuxta Crucem Iesu Mater eius, non in immani tantum occupata spectaculo, sed plane gaudens quod Unigenitus suus pro salute generis humani offerretur, et tantum etiam compassa est, ut, si fieri potuisset, omnia tormenta quæ Filius pertulit, ipsa multo libentius sustineret.” PRUS X, *Ad diem illum*. — Cf. ST. ALBERT THE GREAT, *Quæstiones super Evangelium* “*Missus est*,” qq. 149-150.

2. *IIIa*, q. 27, a. 4, ad 2.

Word that all things have been made (JOHN, I, 3) — through this very Son who was born of the Virgin Mary, who humbled Himself, becoming obedient unto death, even to the death of the cross. All this is contained within the conception of the Word. All this was fore-ordained from all eternity. It is the will of the Father, of the Son, and of the Holy Ghost. But it is the Son, the conception and image of the Father, who was sent to be born of the Virgin Mary and to bring about the new order by His death. Mary knows she is fore-ordained to suffer in this plan as she does, and how could she fail to realize that this sword who is her Son is a sword of conquest?

But even if we consider Christ in His human nature, He is still the sword of His own Passion, and therefore of the sorrowful compassion of His Mother, seeing that He was indirectly the cause of His own death. For this interpretation we have again the authority of the Angelic Doctor, who very plainly asked the question whether Christ was slain by Himself.

A thing may cause an effect in two ways: in the first instance by acting directly so as to produce the effect; and in this manner Christ's persecutors slew Him because they inflicted on Him what was a sufficient cause of death, and with the intention of slaying Him, and the effect followed, since death resulted from that cause. In another way someone causes an effect indirectly — that is, by not preventing it when he can do so; just as one person is said to drench another by not closing the window through which the shower is entering: and in this way Christ was the cause of His own Passion and death. For He could have prevented His Passion and death. Firstly, by holding His enemies in check, so that they would not have been eager to slay Him, or would have been powerless to do so. Secondly, because His spirit had the power of preserving His fleshly nature from the infliction of any injury; and Christ's soul had this power, because it was united in unity of person with the Divine Word, as Augustine says (*De Trin.* iv.). Therefore, since Christ's soul did not repel the injury inflicted on His body, but willed His corporeal nature to succumb to such injury, He is said to have laid down His life, or to have died voluntarily.¹

Because, even in His human soul, He had every power to stay the arm of His executioners and yet voluntarily subjected Himself to their power — a power they receive from that same Word of the Father —, He was in this sense the author and sword of His own Passion. Note that He is the more deserving of the name "Sword" in that "the magnitude of the pain of Christ's suffering can be reckoned by this, that the pain and sorrow were accepted voluntarily, to the end of men's deliverance from sin; and consequently He embraced the amount of pain proportionate to the magnitude of the fruit which resulted therefrom."²

The Queen of Martyrs,³ at the foot of the cross, knows all this most acutely and most wondrously, and the realization of it pierces her soul. The two-edged sword, the Word divine and human, attains both the Son and the Mother. But who knew better than she the power of her Son's

1. *IIIa*, q.47, a.1, c.

2. *IIIa*, q.46, a.6, c.

3. "Ipsa denique immensos dolores suos forti fidentique animo tolerando, magis quam Christifideles omnes, vera Regina martyrum, 'adimplevit ea quae desunt passionum Christi... pro Corpore eius, quod est Ecclesia (*Ad Col.*, I, 24).'" PRUS XII, *Mystici Corporis*.

weakness, and that in His deepest humiliation He was to vanquish? The *Magnificat* was in her heart, even at the foot of the cross. *Nigra sum, sed formosa.*

X. THE DIVISION BETWEEN SOUL AND SPIRIT

So far we have interpreted the meaning of the prophecy: *And thy own soul a sword shall pierce*, according to St. Bernard and St. Ambrose. There is one more interpretation, which St. Thomas calls to our attention. But before we read St. Basil's opinion, let us note that we do not have to choose one of these interpretations to the exclusion of the other. In fact, they all converge; and to neglect one of them would mean to lose sight of one important aspect of the same object. It is in this manner that St. Thomas and his disciples have taken these various understandings.

In fact, the meaning of the word *sword* we have just exposed leads quite naturally to the opinion of St. Basil. Here is how St. Thomas conveys it to us: "Others again take the sword to signify doubt. But this is to be understood of the doubt, not of unbelief, but of wonder and discussion. Thus Basil says (*Ep. ad Optim.*) that the *Blessed Virgin while standing by the cross, and observing every detail, after the message of Gabriel, and the ineffable knowledge of the Divine Conception, after that wondrous manifestation of miracles, was troubled in mind*: that is to say, on the one side seeing Him suffer such humiliation, and on the other considering His marvellous works."¹ Now this so-called doubt is most aptly expressed in the words of St. Paul: *God's word is something alive, full of power: it can penetrate deeper than any two-edged sword, reaching the very division between soul and spirit.* What, in the case of Mary at the foot of the cross, may be understood by this division of soul and spirit? It is the division we have already referred to: the division between the joy in the higher part, and the sorrow in the lower part, of Mary's soul. The joy did not allay the suffering, nor the suffering diminish the joy. They were, at that moment of extreme opposition, wholly divided, yet at the same time inseparable. Here, in the heart of Mary, *deep calls upon deep* (*Ps.*, xli, 8). She was transported by the divine Wisdom displayed in the Passion — that Wisdom of God which is foolishness to man; but that Wisdom would not have been realized without the suffering of her Son and the sorrow of His Mother.

XI. "UT REVELENTUR EX MULTIS CORDIBUS COGITATIONES"

Finally, we must not overlook that Mary not only willed the Passion of her Son, offering Him to the Father,² but gave humble consent to her

1. *IIIa*, q.27, a.4, ad 2.

2. "Ita cum Filio patiente et moriente passa est et paene commortua, sic materna in Filium iura pro hominum salute abdicavit placandaeque iustitiae, quantum ad se pertinebat, Filium immolavit, ut dici merito queat Ipsam cum Christo humanum genus redemisse."

BENEDICT XV, *Inter Sodalicia.*

own share in His sorrow. St. Basil aptly refers to the Annunciation, in which the Blessed Virgin chose to be the Mother of Jesus, i. e. of the Saviour — *that name which is greater than any other name* (*Ad Philipp.*, II, 9). Because of this voluntary acceptance, she may be called, with her Son, the *two-edged sword* of the Passion and of our redemption. *Hard and heavy and strong that sword is which the Lord carries; shall he not wreak his vengeance, in due time, upon the monstrous serpent that bars the gate?* (ISAIAH, XXVII, 1).

By reason of this compassion she too is a *sign which men will refuse to acknowledge*; (LUKE, II, 34)¹ but *she shall crush the head of the Serpent* — i. e. the faithless mind and will of him whose thoughts and designs are turned away from the One, toward the darkness and confusion of the many, and who was a *homicide from the beginning* (JOHN, VIII, 44) —, *while he does lie in wait at her heel* (*Gen.*, III, 15). The “heel” may be understood to mean that lower part of her immaculate soul (“anima” as opposed to “spiritus”)² in which the Mother sorrowed. It is significant that Christian artists represent the Virgin crushing the head of the Serpent with her foot — an understanding which has the authority of Pius IX³.

One with her Son she is the *two-edged sword . . . quick to distinguish every thought and design in our hearts*, for she fathoms in a manner so universal our inmost life that without her mediation the thoughts and designs in our hearts cannot be unraveled.⁴ As Simeon prophesied :

1. That this part of the prophecy applies to both Christ and Mary is plain from the words of Gregory of Nyssa (Ca 330-400) on the present passage, reported by St. THOMAS in the *Catena Aurea*: “Haec siquidem de filio dicuntur; spectant tamen ad ejus genetricem, dum singula sibi assumit simul periclitata et glorificata: nec tantum prospera, sed illi denuntiat etiam dolorosa; nam sequitur: *Et tuam ipsius animam pertransibit gladius*. In what sense she is a “signum, cui contradicetur”, can be illustrated by the following words of Pius X: “Nimium scilicet haec comprobantur ex dolenda eorum ratione, qui, aut daemone aestu aut falsis opinionibus, adiutricem Virginem praeterire se posse autumant! Miseri atque infelices, praetexunt se Mariam negligere honorem, ut Christo habeant: ignorant tamen non inveniri puerum nisi cum Maria matre eius.”

2. Cf. St. THOMAS, *In ad Hebr.*, cap.4, lect.2. Also CORNELIUS A LAPIDE, *In Pentat.*, III, 15.

3. “Quocirca sicut Christus Dei hominumque mediator, humana assumpta natura delens quod adversus nos erat chirographum decreti, illud cruci triumphator affixit, sic sanctissima Virgo arctissimo et indissolubili vinculo cum eo coniuncta una cum Illo et per Illum sempiternas contra venenosum serpentem inimicitias exercens, ac de ipso plenissime triumphans illius caput immaculato pede contrivit.” Pius IX, *Ineffabilis Deus*.

4. “Ad haec vero vix dici potest quantum amplitudinis virtutisque tunc accesserit, quum ad fastigium coelestis gloriae quod dignitatem eius claritatemque meritum decebat, est apud Filium assumpta? Nam inde, divino consilio, sic illa coepit advigilare Ecclesiae, sic nobis adesse et fovere mater, ut quae sacramenti humanae redemptionis patrandi administra fuerat, eadem gratiae ex illo in omne tempus derivandae esset pariter administra, permissa ei poene immensa potestate. Hinc, recte admodum ad Mariam, velut nativo quodam impulsu adductae, animae christianae feruntur; cum ipsa fidenter consilia, et opera, angores et gaudia communicant; curaeque ac bonitati eius se suaeque omnia filiorum more commendant. Hinc rectissime delata ei in omni gente omnique ritu ampla praeconia, suffragia crescentia saeculorum; inter multa, ipsam dominam nostram, mediatricem nostram ipsam reparatricem totius orbis, ipsam donorum Dei esse conciliatricem.” LEO XIII, *Adiutricem populi*. — “Ipsa est caelestis veluti rivus, per quem gratiarum omnium atque donorum fluentia in miserorum mortalium sinum deducuntur.” BENEDICT XIV, *Gloriosae Dominae*. — “Nemo est, o sanctissima, qui Dei cognitione repleatur nisi per te . . .” LEO XIII, see above, p.320, n.1.

thy own soul a sword shall pierce, and the thoughts of many hearts shall be made manifest. The compassion of the Virgin was such that she was made treasurer¹ and dispenser of all God's mercies towards us.²

* * *

In view of the distinction we have drawn between sorrow and pity, is not in some sense the Mother of Sorrows at the foot of the cross also Mother of mercy ? Most assuredly she is. The very aim of the Passion is none other than the exercise of mercy towards us. Mary did will this Passion of her Son, for our sake — out of pity for our miseries.³ It is precisely with regard to us that the Mother of the one who is Mercy is both Mother and Queen of mercy.

CHARLES DE KONINCK.

1. "Ab ipsa enim tamquam uberrimo ductu, coelestium gratiarum haustus derivantur: eius in manibus sunt thesauri miserationum Domini. Vult illam Deus bonorum omnium esse principium." LEO XIII, *Diurni temporis*. — "Hac spe erecti Deum Ipsum, per Eam in qua totius boni posuit plenitudinem, summis animi Nostri votis enixe obsecramus, ut maxima quaeque Vobis, Venerabiles Fratres, coelestium bonorum munera largiatur." LEO XIII, *Supremi Apostolatus*.

2. "[Deipara] sola tota facta domicilium universarum gratiarum, et quae, solo Deo excepto, exstitit cunctis superior, et ipsis Cherubim et Seraphim, et omni exercitu angelorum natura pulchrior, formosior et sanctior, cui praedicandae caelestes et terrenae linguae minime sufficiunt." — PIUS IX, *Ineffabilis Deus*. — "Maria est princeps largiendarum gratiarum ministra, thesauros promeritorum eius [i.e. Filii] materno veluti iure administrat." PIUS X, *Ad diem illum*.

3. "... Stabat iuxta crucem Iesu Maria Mater eius, quae tacta in nos caritate immensa ut susciperet filios, Filium ipsa ultro obtulit iustitiae divinae, cum eo commoriens corde doloris gladio transfixa." LEO XIII, *Iucunda semper*.

QUODLIBETA

Paroles de S. S. Pie XII

I. LA TÂCHE DE L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE

*Extrait d'un discours aux professeurs et étudiants des Instituts catholiques de France, le 21 septembre, 1950 **

Quelle est donc, actuellement, la raison d'être des Instituts catholiques, leur opportunité, sur laquelle, même dans les meilleurs milieux, on semble élever parfois quelque doute ? On pourrait d'abord voir une question de dignité pour l'Église dans le maintien de l'œuvre plus que millénaire qui lui doit sa naissance, ses développements, son extraordinaire et féconde influence. Mais une pure considération de dignité, de tradition historique vénérable, suffit-elle à justifier, à expliquer une pareille dépense d'argent et d'efforts ? Il en est une autre, à Notre avis, plus importante et plus vitale. La permanente actualité d'Instituts ou Universités catholiques réside dans l'utilité, le besoin de constituer un corps de doctrine, ordonné, solide, de créer toute une ambiance de culture spécifiquement catholique. Un enseignement, même irréprochable, dans toutes les branches du savoir, complété aussi par l'annexion, à côté de lui, d'une instruction religieuse supérieure, ne suffit pas. Toutes les sciences ont, directement ou indirectement, quelque rapport avec la religion, non seulement la théologie, la philosophie, l'histoire, la littérature, mais encore les autres sciences : juridiques, médicales, physiques, naturelles, cosmologiques, paléontologiques, philologiques. A supposer qu'elles n'incluraient aucune relation positive aux questions dogmatiques et morales, elles risqueraient néanmoins souvent de se trouver en contradiction avec elles. Il faut donc, même si l'enseignement ne touche pas directement à la vérité et à la conscience religieuse, que l'enseignant, lui, soit tout imbu de religion, de la religion catholique.

Ce n'est pas tout. Des circonstances tout à fait extrinsèques ont fait substituer en certains pays d'autres noms à celui d'Universités catholiques. Le nom seul a pu disparaître ; le caractère demeure et doit demeurer. Université ne dit pas seulement juxtaposition de Facultés étrangères les unes aux autres, mais synthèse de tous les objets du savoir. Aucun d'eux n'est séparé des autres par une cloison étanche ; tous doivent converger vers l'unité du champ intellectuel intégral. Et les progrès modernes, les spécialisations toujours plus poussées rendent cette synthèse plus nécessaire que jamais. Autrement le risque est grand de l'alternative entre l'excès d'indépendance, l'isolement de cette spécialisation au détriment de la culture et de la valeur générales et, d'autre part, le développement d'une formation générale, plus superficielle que profonde, au détriment de la précision, de l'exactitude, de la compétence propre. Réaliser

* Texte français de l'*Osservatore Romano* du 23 septembre 1950.

cette synthèse elle-même, dans toute la mesure du possible, est la tâche de l'Université; la réaliser jusqu'à son nœud central, jusqu'à la clé de voûte de l'édifice, au-dessus même de tout l'ordre naturel, est la tâche d'une Université catholique.

II. LA FORMATION PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE *

Extrait de l'Exhortation « Menti Nostrae »

Parmi les sciences nombreuses exigées pour la formation intellectuelle des jeunes séminaristes — et l'étude des questions sociales a aujourd'hui une grande portée, — il faut accorder la plus grande valeur aux études philosophiques et théologiques « selon la pensée du Docteur angélique » (*C. I. C. can. 1366, 2°*) jointes à la connaissance des besoins et des erreurs de notre temps. Ces études sont de la plus grande importance et utilité, soit pour le prêtre, soit pour le peuple chrétien. Les maîtres de la vie spirituelle affirment, en effet, que ces études, à condition qu'elles soient menées avec une bonne méthode, sont d'une puissante efficacité pour garder et nourrir l'esprit de foi, pour refréner les passions, pour conduire l'âme à l'union avec Dieu.

Pour le prêtre, il faut ajouter que, devant être comme « le sel de la terre et la lumière du monde » (*Matth.*, v, 13, 14), il doit se dépenser fortement à la défense de la foi, en prêchant l'Évangile du Christ et en réfutant les erreurs qui se répandent de tous côtés dans le peuple. Or, il ne pourra combattre efficacement ces fausses doctrines s'il ne possède pas à fond les plus solides principes de la philosophie et de la théologie catholique.

Suivre la méthode scolastique

A ce propos, il n'est pas inutile de rappeler que la méthode d'enseignement en usage dans les écoles catholiques possède une efficacité particulière, tant pour donner à l'esprit des notions claires des choses, que pour montrer la cohésion organique et parfaite des vérités confiées comme un dépôt sacré à l'Église, maîtresse des chrétiens. Hélas! il ne manque pas aujourd'hui d'esprits qui, s'éloignant des récents enseignements de l'Église et minimisant la clarté et la précision des concepts, se sont non seulement éloignés de la bonne méthode de nos écoles, mais ouvrent de plus la voie à des erreurs et à des opinions confuses, comme le prouve l'expérience.

Nous vous engageons donc tous vivement, vénérables Frères, afin que les études des futurs prêtres ne se perdent pas lamentablement dans les voies de la confusion et du doute, à veiller avec soin que les directives données à cette fin par le Siège apostolique soient loyalement reçues et observées.

* Traduction de *La Documentation catholique*, 22 octobre 1950, col.1369-1370.

III. LE LANGAGE DE LA SCOLASTIQUE

*Discours aux membres du Congrès thomiste, Rome,
le 17 septembre 1950**

Nous vous accueillons et Nous vous saluons avec une affection et une estime toutes particulières, vous qui êtes venus à Rome pour les troisièmes assises thomistes internationales. Le sujet de votre Congrès est d'une haute importance et d'une vivante actualité: les rapports de la foi et de la raison, de la philosophie contemporaine et de la religion chrétienne.

Vous savez que sur ce sujet Nous avons récemment publié l'encyclique *Humani Generis*. Elle vous a tracé une voie sûre dans vos discussions, à la lumière de ce soleil resplendissant qu'est la doctrine de saint Thomas d'Aquin, dont votre Académie porte le nom glorieux.

En vérité, la *philosophia perennis* est une œuvre d'une immense envergure, pour la construction de laquelle la Providence suscita, au cours des siècles, des esprits d'élite, des génies de sagesse. Perpétuellement jeune, elle est aujourd'hui aussi pleine d'une robuste vigueur. Elle accueille et favorise toujours les progrès des différentes sciences, qu'il s'agisse de scruter plus profondément les forces de la nature, d'exposer avec plus d'exactitude l'histoire, ou, enfin, d'établir avec plus de soin la méthode critique.

Parmi tous les maîtres de la scolastique, une palme incomparable revient à saint Thomas. Il occupe la toute première place. Il n'aime que la vérité. Avec quel respect — attitude d'ailleurs exigée par la dignité de la vérité — ne le voit-on pas considérer les choses pour en pénétrer pleinement la nature, examiner les faits, sonder les écrits et les documents! Quel ordre dans l'exposé des problèmes, quelle force dans ses arguments et quelle lumineuse propriété dans ses termes! Avec la force invincible de son génie, il avance vers les conclusions: avec sérénité et sûreté il pousse jusqu'à leurs dernières conséquences les principes de la métaphysique, qui sont un patrimoine de la sagesse chrétienne commun à tous les âges.

C'est certain: autant le ciel dépasse la terre, autant la Révélation s'élève au-dessus des forces humaines. Supérieur à l'esprit humain, le donné révélé ne le contredit aucunement. Il y a supériorité et non pas contradiction. Avec une aisance admirable, saint Thomas introduit l'intelligence humaine, incertaine et hésitante, devant l'éclat de la Révélation, dans le temple des mystères divins. Résolvant les différents problèmes par la rigueur de son argumentation, il met en lumière l'accord de la foi et de la raison. L'Encyclique citée plus haut montre l'âpreté des discussions actuelles sur les rapports de la foi et de la raison. C'est dans le dessein et avec la volonté de protéger l'intégrité et la pureté du dépôt

* Nous citons la traduction du latin, reproduite dans *La Documentation catholique* 3 décembre, 1950, col.1589-1590.

de la foi que Nous avons promulgué ce document. Les questions auxquelles Nous avons touché dans cette Encyclique, il vous appartient de les traiter à fond dans vos recherches et dans votre enseignement, en suivant sans cesse l'exemple de saint Thomas, qui étudia en unissant le travail intellectuel le plus intense à une ardente piété. Traitez ces questions selon sa méthode, en marquant toujours le sens précis des termes, en évitant les mots inutiles, en usant du langage sobre, solide et clair qui distingua saint Thomas et les docteurs de la scolastique à son âge d'or et qui illumina l'Église et éclaira les sciences.

Engagez-vous hardiment dans cette voie. Par là, vous acquerrez de précieux mérites dans l'Église, En gage d'une abondante moisson, Nous accordons avec effusion la Bénédiction apostolique aux membres de votre Congrès, ainsi qu'à ceux de l'Académie de Saint-Thomas. Que Dieu, auteur de la lumière et de la paix, soit toujours avec vous !

IV. FACILITÉ VISUELLE ET DÉCADENCE INTELLECTUELLE

*Extrait d'un discours aux éditeurs catholiques,
le 10 décembre 1950**

Nous vivons à l'époque du cinéma et de la télévision. Sans aucun doute tous deux ont accaparé une bonne partie du temps qui appartenait auparavant à la parole imprimée. Il arrive cependant qu'ils donnent au bon livre une valeur accrue. Car, tout en reconnaissant pleinement l'importance de la technique et de l'art du « film », l'influence unilatérale qu'il exerce sur l'homme, et spécialement sur la jeunesse par son action à peu près purement visuelle, porte toutefois avec elle un tel danger de décadence intellectuelle que l'on commence déjà à la considérer comme un péril pour tout le peuple. Le bon livre n'en a donc que davantage le rôle d'éduquer le peuple à une plus grande compréhension des choses, à penser et à réfléchir.

* Texte français de l'*Osservatore Romano* du 22 décembre 1950.

General Standards and Particular Situations in Relation to the Natural Law*

Speaking of Orthodox Catholicism's concept of the natural law, Reinhold Niebuhr, in his Gifford Lectures, makes the following reservation: "The difficulty with this impressive structure of Catholic ethics, finally elaborated into a detailed casuistic application of general moral standards to every conceivable particular situation, is that it constantly insinuates religious absolutes into highly contingent and historical moral judgments."¹ And so he speaks of "The mistake of Catholic moral casuistry to derive relative moral judgments too simply from the pre-suppositions of its natural law..." Perhaps we should add that the same author considers "Thomistic ethics" as an instance of this rationalism.²

Yet I believe every disciple of St. Thomas would, no less than Reinhold Niebuhr, condemn any moral doctrine which would have that note. No practical judgment could be true if it were simply the result of an "application of general moral standards" to a particular situation. Moral standards are not universal in representation, and in the field of action there is no such thing as "every conceivable particular situation." No amount of casuistic "if's" could meet and be adequate to the contingent circumstances of conduct. There can be no universal file of proximate norms for behaviour. The proper precepts of individual actions are to be found in the particular precepts of prudence — not in the law, which, natural or human, retains a certain degree of generality. No law can be the particular premise of an operative syllogism in which one infers what is to be done *here* and *now*. The outcome of reasoning from law alone could be no more than a general conclusion pertaining to practical science. If, on the other hand, the particular premise of a syllogism were no more than the statement of a fact that is speculatively true, the syllogism would not be what we call operative; and if it alone were taken as a sufficient basis for action, this action would be practically false.

An instance of such a type of reasoning was pointed out recently by Gabriel Marcel in his *Preface* to Gheorghiu's novel entitled *La vingt-cinquième heure*. Although the general premise is taken from positive law, the result would be the same if the law were a natural one:

"The writer Traian Koruga and his wife Nora, though they were always sympathetic to the cause of the Allies, the more so as she was a

* A paper read at the twenty-fourth annual meeting of the American Catholic Philosophical Association, held at St. Paul, Minn., April 1950. Reproduced here with permission, from the *Proceedings*, Vol. XXIV.

1. *The Nature and Destiny of Man*, New York, 1949, pp. 220-221.

2. *Op. cit.*, p. 221.

Jewess and barely managed to escape from persecution, have travelled, at the time of the German collapse of '45, hundreds of kilometers on foot in order to reach the American zone, of which they fondly dream as a haven of refuge. At last, they find themselves in Weimar. But it is certainly not the spirit of Goethe which inspires the American governor of that city. He cares little about what Traian and his wife are or think. What matters is only this: they are bearers of a Roumanian passport; Roumania is officially considered by the United States as an enemy Power; *ergo*, Traian and his wife must be treated as enemy subjects, and put in prison. It is most remarkable, let it be noted in passing, how easily the method of syllogistic reasoning — in which, until a comparatively recent date, so many short-sighted thinkers imagined to hold *the* very instrument of Reason — comes to subserve whatever aberration of Reason. It is really a machine, with which (as with all other machines, for that matter) one may do what one likes. True thought is something entirely different."

Why is the conclusion, in this particular instance, a practical error? Not because it is reached by "syllogistic reasoning," but because the official in question "cares little about what Traian and his wife are or think." Insofar as such a disposition is the reason why he infers that "Traian and his wife must be treated as enemy subjects, and put into prison," the conclusion is practically false — and his reasoning is a good example of a bad operative syllogism. For practical truth does not consist in the mind's conformity to what *is*, but in its conformity with the rectified appetite.¹ Let us note, then, that even if the official were well-informed and knew who those two people are and what they think, he could still draw a false conclusion as to what is to be done, so long as he "cares little."

Practical reasoning is not a matter of reason alone, not even of the kind of practical knowledge which is confined to reason. "...Prudentia non est in ratione solum, sed habet aliquid *in appetitu*... In quantum enim (ethica, oeconomica et politica) sunt in sola ratione, dicuntur quaedam scientiae practicae."² And so we may well agree with Gabriel Marcel in condemning the kind of syllogistic reasoning he illustrates by the example we have seen. No amount of such reasoning could ever reach a practical truth. And this is the same as to say that practical reasoning, in matters of conduct, cannot consist in the simple application of a general rule to a particular so-called objective case. With Reinhold Niebuhr we must admit that a doctrine which propounds such a method as a guarantee of practical truth in action is wholly unacceptable. We share Niebuhr's view for reasons we may quote from St. Thomas, with whom the Church has found no fault on this score.

1. "... Bonum practici intellectus non est veritas absoluta, sed veritas 'confesse se habens,' idest concorditer ad appetitum rectum." ST. THOMAS, *In VI Ethicor.*, lect.2 (ed. PIROTTA), nn.1130-1.— *Ia IIae*, q.57, a.5, ad 3.

2. ST. THOMAS, *In VI Ethicor.*, lect.7, n.1200.— CAJETAN, *Comm. in Iam IIae*, qq.57-58.

We, too, have "too strong a sense of the individual occasion, and the uniqueness of the individual who faces the occasion, to trust in general rules."¹ We must do and pursue the good, and avoid evil. This is the most general of natural laws. Yet, with this generality alone we can meet no particular situation whatsoever. To know what to do in a given instance, we must not only have some knowledge of the particular situation, but also of more particular rules. From this we may feel tempted to infer that, at the limit, the particular rules would embrace, in advance, every conceivable particular situation. Yet, St. Thomas holds just the reverse, and in doing so, he condemns that very casuistry which Reinhold Niebuhr believes to be ours. "Thus," St. Thomas says, "it is right and true for all to act according to reason, and from this principle it follows, as ("quasi") a proper conclusion, that goods entrusted to another should be restored to their owner. Now this is true for the majority of cases. But it may happen in a particular case that it would be injurious, and therefore unreasonable, to restore goods held in trust; for instance, if they are claimed for the purpose of fighting against one's country. And this principle will be found to fail the more, according as we descend further toward the particular, e.g., if one were to say that goods held in trust should be restored with such and such a guarantee, or in such and such a way; because the greater the number of conditions added, the greater the number of ways in which the principle may fail, so that it be not right to restore or not to restore."²

In other words, the application of increasingly proper rules, far from becoming automatic, requires greater circumspection. This is true of natural law, but it is no less true of human law. The multiplication and refinement of particular rules provides no excuse for neglecting the irreducible peculiarity of the individual case; on the contrary, they should help to appreciate that peculiarity which no just law was ever meant to overlook. The application of any law must always be an act of prudence, which is "*circa singularia contingentia*," and whose judgment depends upon the condition of the appetite. No law could possibly render irrelevant either the knowledge of this contingency or the disposition of the appetite. To overlook these two factors would spell intolerable tyranny. Reality, in this order, is never simply rational.

Reinhold Niebuhr said that the "difficulty with this impressive structure of Catholic ethics, finally elaborated into a detailed casuistic application of general moral standards to every conceivable particular situation, is that it constantly insinuates religious absolutes into highly contingent and historical moral judgments. Thus the whole imposing structure of Thomistic ethics is, in one of its aspects, no more than a religious sanctification of the relativities of the feudal social system as it flowered in the thirteenth century." We presume that the author of these lines does not take the term "ethics" in the usual sense, since the

1. R. NIEBUHR, *op. cit.*, p.60.

2. *Ia IIae*, q.94, a.4, c. (Transl. from *Basic Works*, A. PEGIS, Random House.)

precepts which correspond to the relativities of the feudal social system are not held to be natural law: they are viewed as judicial precepts established by men. But such laws are variable, as St. Thomas points out in the following passage: "The judicial precepts established by men retain their binding force forever, so long as the state of government remains the same. But if the state or nation pass to another form of government, the laws must needs be changed. For democracy, which is government by the people, demands different laws from those of oligarchy, which is government by the rich, as the Philosopher shows. Consequently, when the state of that people changed, the judicial precepts had to be changed also."¹

In the sentence immediately following the one we have just quoted, Reinhold Niebuhr says: "The confusion between ultimate religious perspectives and relative historical ones in Catholic thought accounts for the fury and self-righteousness into which Catholicism is betrayed when it defends feudal types of civilization in contemporary history as in Spain for instance."² We are not concerned here with the truth or error of this statement. It is relevant to our discussion only insofar as it reflects a judgment on doctrine. Supposing that the attitude of the Church toward a particular form of government, at a given place and time, is really such as the author describes, could it not be precisely by virtue of its solicitude to take into account, even in the face of widespread criticism, the contingent circumstances which our sometimes oversimplified generalities about "contemporary history" tend to overlook and which we are apt to convert into general standards for every situation regardless of its peculiarity?

CHARLES DE KONINCK.

1. *Ia IIae*, q.104, a.3, ad 2.

2. *Op. cit.*, p.221.

La notion marxiste et la notion aristotélicienne de contingence *

I

Dans l'étude intitulée *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique*, Staline affirme que la métaphysique, contrairement à la dialectique, regarde la nature comme « une accumulation accidentelle d'objets, de phénomènes détachés les uns des autres, isolés et indépendants les uns des autres »; alors que pour la métaphysique les changements sont « contingents », la dialectique considère ceux-ci comme nécessaires¹.

A première vue, cette allégation paraît étrange. En effet, pour l'aristotélicien il n'y a de science que du nécessaire, tandis que le contingent proprement dit est « sans raison ». Plus que toute autre science, la métaphysique s'efforce de montrer les connexions des objets les uns avec les autres en les rapportant aux raisons les plus universelles. Il est vrai que l'être se divise en nécessaire et contingent, mais celui-ci, dont la contingence est intrinsèque, est en soi irrationnel. Ajoutons toutefois que si la métaphysique ne peut s'étendre au contingent comme tel, elle enseigne néanmoins que Dieu en est la cause par soi, déterminée. Il est vrai que tout être fini est en un sens contingent (à savoir d'une contingence extrinsèque; il dépend d'autrui quant à tout ce qu'il est), mais ici encore la métaphysique portera sur la *ratio* universelle du contingent, et celle-ci n'est pas contingente.

Quelle serait donc cette contingence, « cette accumulation accidentelle d'objets » dont parle le marxiste en caractérisant la manière métaphysique de considérer les choses? Il faut entendre le terme de contingence dans le contexte hégélien auquel se rapporte le marxiste. Dans ce contexte, la métaphysique relève de l'« entendement », de l'entendement fini qui procède par voie de définition et de division, qui distingue les objets en genres et espèces. A ce point de vue, les objets, distincts de nature, sont parfaitement irréductibles: leur fusion entraînerait une contradiction inadmissible à ce niveau². La pensée de l'entendement fini est statique, mais elle n'en est pas moins la condition préalable et indispensable à toute autre pensée. Toutefois, cet entendement ne peut surmonter « l'irrationalité » qui caractérise les natures en tant qu'elles sont irréductibles les unes aux autres. Dans cette phase de la pensée, le cercle n'est pas un polygone, la droite n'est pas une courbe, la vie n'est pas la mort. Voilà le rapport sous lequel les objets sont « contingents »; ils sont là, immobiles, invariables; ils sont ensemble, comme question de fait, mais ils ne passent pas les uns dans les autres, ils ne se compénètrent pas. C'est à la raison dialectique et à la raison spéculative, au mouve-

* Communication présentée au *Premier Congrès Philosophique national* de l'Argentine, à Mendoza, en avril 1949. Elle paraît dans les rapports de ce même Congrès.

1. *Histoire du parti communiste*, Moscou 1939, pp.100-101.

2. *Logique (Encycl.)*, ch.6.

ment de la raison, c'est à la méthode absolue à laquelle aucun objet ne pourrait résister, qu'il appartient de rationaliser ces objets qui étaient irréductibles pour l'entendement fini: de rompre les frontières qui les isolent les uns des autres et d'atteindre ainsi à une synthèse où le cercle est à la fois cercle et non-cercle, la vie, à la fois vie et mort. Grâce à son dynamisme, la logique de la raison — logique de la contradiction — surmonte ainsi la logique statique de l'entendement fini qu'on appelle logique de l'identité.

Le marxiste entend suivre fidèlement cette dialectique hégélienne, à la réserve près qu'il identifie les objets avec les objets matériels et qu'il substitue au mouvement de la raison le mouvement de la matière. « Contrairement à la métaphysique, écrit Staline, la dialectique part du point de vue que les objets et les phénomènes de la nature impliquent des contradictions internes... » Il cite Lénine à l'appui: « La dialectique, au sens propre du mot, est l'étude des contradictions *dans l'essence même des choses* »¹. C'est précisément cette contradiction qui constitue le principe de toute fécondité, de tout dépassement du contingent. Certains interprètes bienveillants ont voulu atténuer le sens de ce mot « contradiction ». Cette tentative paraît d'autant plus justifiée que la plupart des exemples donnés par Hegel et les marxistes sont en réalité des illustrations de la *contrariété*. Il reste cependant que les exemples tirés de la géométrie (droite-courbe, cercle-polygone) ainsi que l'exemple du mouvement, sont formulés suivant les exigences de la contradiction. « Le mouvement même est une contradiction, dit Engels: déjà le changement mécanique de lieu ne peut s'accomplir que parce qu'un corps, en un seul et même moment du temps, est en un lieu et en même temps en un autre lieu, en un seul et même lieu, et non en ce lieu. Et la constante position et solution simultanément de cette contradiction est justement le mouvement... »² Et c'est à propos de la droite qui est en même temps une courbe qu'il s'écrie: « O métaphysique ! »³

Il y a donc à cet égard une différence radicale entre la position marxiste et la nôtre. Pour nous, la contradiction — l'impossible — est l'irrationnel absolu, et nous définissons la toute-puissance de Dieu par la faculté de produire tout ce qui n'implique pas de contradiction. Quant à l'irrationalité relative de la contingence intrinsèque, nous disons que Dieu, par sa science et sa volonté, la domine en tant qu'il est la cause universelle de l'être tout entier qui se divise en nécessaire et contingent. Par contre, dans le matérialisme dialectique, c'est à l'irrationnel absolu de la contradiction qu'appartient toute la puissance, et cet irrationnel absolu soustrait les choses à l'irrationalité de la non-contradiction qui est leur contingence.

II

Nous l'avons vu: c'est à la distinction des natures irréductibles que le marxiste attribue l'irrationalité de la contingence. Reprenons ce

1. *Op. cit.*, pp.102-103.

2. *Anti-Dühring*, Paris, Costes, 1946, T.I, p.182.

3. *Dialectique de la nature*, trad. NAVILLE, Marcel Rivière, Paris 1950, p.285.

point. N'y a-t-il pas, dans l'irréductible multiplicité des objets qui diffèrent par leurs définitions, quelque aspect qui heurte la raison? N'y aurait-il pas un multiple, voire du multiple formel, auquel l'intelligence serait en un sens réfractaire? Sans doute, les philosophies dialectiques en cause sont très dévoyées. Et pourtant il nous semble que même le matérialisme dialectique exploite une des tendances les plus profondes et les plus spirituelles de la raison humaine. Nous n'avons pas tout dit en affirmant que cette doctrine met l'irrationnel absolu à la place du Créateur et de la Providence.

Nous voudrions faire, pour la notion marxiste de contingence, ce que nous avons déjà fait pour d'autres positions fondamentales en philosophie moderne. Nous avons exposé ailleurs¹ notre interprétation de la méthode des limites.

Le but mathématique de la méthode des limites c'est une rigueur qui, en fait, ne se rencontre que dans les propositions d'identité. En tendant vers cette rigueur (nous pouvons donner comme exemple la tentative leibnizienne de démontrer que $2 + 2 = 4$) la raison poursuit en réalité un moyen de connaître qui serait universel *in repraesentando* — par opposition à l'universel *in praedicando*. Nous avons essayé de montrer comment cette tendance est essentielle à ce que l'on appelle le « mode platonicien » et à la théorie de la réminiscence; nous la retrouvons dans l'idée de procession en néoplatonisme; dans l'*intellectus et ratio* de Nicolas de Cuse; dans la théorie leibnizienne de l'infini comme fond constitutif et principe d'intelligibilité du fini; dans la notion hégélienne de méthode absolue; la même tendance apparaît encore dans l'intuition du devenir chez Bergson, dans l'identique et le réel de Meyerson, dans l'universel concret de Cassirer et dans l'esprit ouvert sur l'infini de Hermann Weyl.

Ce sont encore les exemples mathématiques donnés par Hegel et les marxistes qui peuvent servir à mettre en évidence cette tentative de dépasser la finitude caractéristique de la raison humaine, telle qu'elle se manifeste dans leur conception de la contingence. Rappelons la joie que nous éprouvons en découvrant pour la première fois le point comme une limite dont on peut s'approcher autant que l'on veut par une dichotomie de la ligne; ou la droite comme la limite de la circonférence d'un cercle dont le rayon grandit toujours. Pourquoi notre intelligence se plaît-elle à voir des objets comme limites les uns des autres? Peu de personnes en ont parlé avec autant d'enthousiasme que Friedrich Engels dans l'*Anti-Dühring* et dans son *Dialektik und Natur*. Pourquoi la raison s'efforce-t-elle à voir les natures à la lumière d'un processus et à les engager dans un devenir notionnel? D'où vient que le mathématicien voit dans les différences formelles des nombres entiers des interstices, des écarts irrationnels, des trous qu'il essaie de combler avec des

1. Notamment dans une série de cours à l'Université Nationale Autonome de Mexico et dans les communications présentées aux deux premiers Congrès de philosophie inter-américains. *La dialectique des limites comme critique de la raison*, dans *Laval théologique et philosophique*, Vol.I, n.1; *Concept, Process, and Reality*, *ibid.*, Vol.II, n.2.

nombres fractionnaires ? La limite de ce remplissage ne serait autre que la parfaite densité du continu. L'entreprise est paradoxale, puisque cette densité fait à son tour l'objet d'une tentative inverse, à savoir, l'arithmétisation du continu.

Comment se fait-il que même le « rationnel pour nous » puisse revêtir cet aspect irrationnel que nous essayons de dissiper ? Nous disons en effet d'une connaissance qu'elle est parfaite dans la mesure où elle atteint distinctement les choses. Et pourtant, même l'évidente distinction adéquate des nombres entiers ne satisfait pas la raison. D'où vient cet aspect suivant lequel même ces nombres auraient l'apparence d'une « accumulation accidentelle d'objets » tant qu'on n'aurait pas réussi à les atteindre comme limites accomplies les uns des autres — ce qui ne pourrait se faire sans tomber dans la contradiction, c'est-à-dire sans verser dans l'impossible ?

Il nous semble que la raison en est toujours la même. Notre intelligence a besoin d'une multiplicité de concepts (j'entends par là « moyens de connaître », « espèces intelligibles ») distincts les uns des autres et directement proportionnelle à la multiplicité des natures qu'elle connaît distinctement. Cette dispersion, cet éparpillement de la raison au-dedans d'elle-même, ce temps qu'il lui faut pour acquérir ses concepts et pour considérer les objets, sont la conséquence de la nature empirique et abstractive de notre intelligence. Nos espèces intelligibles ne sont pas universelles *in repraesentando*. Cependant, dès lors que nous pouvons définir un objet comme limite d'un autre objet, nous nous approchons d'un tel universel dans la même mesure. En définissant le cercle comme la limite d'un polygone régulier inscrit dont les côtés croissent indéfiniment en nombre, nous tentons de voir le cercle, quant à cela même qui le distingue du polygone, par le moyen de la similitude intelligible de ce dernier. Nous nous approchons ainsi d'une vue simple, simultanée et distincte de plusieurs objets qui diffèrent selon l'espèce. C'est ainsi que les substances séparées connaissent les choses. Si l'identité de natures irréductibles implique une contradiction, l'identité du moyen de connaître distinctement et simultanément plusieurs objets ne fait de soi aucune difficulté, car le connu est dans le connaissant selon le mode du connaissant. Dieu se connaît soi-même et toutes choses dans l'unique et indivisible espèce intelligible qui est son essence.

Bref, ce qui correspond pour nous à la notion marxiste de la contingence n'est pas à chercher dans les choses, mais bien plutôt dans le caractère fragmentaire et irréductible de nos concepts. Comparés à la richesse, à la vue cohérente et simultanée que nous donnerait l'universel *in repraesentando*, nos moyens de connaître éparpillés peuvent revêtir l'aspect d'une « accumulation accidentelle » : nous pouvons en user isolément.

Voilà qui peut nous aider à comprendre l'origine spirituelle de la notion marxiste de contingence.

CHARLES DE KONINCK.

“Sedeo, ergo sum”*

CONSIDERATIONS ON THE TOUCHSTONE OF CERTITUDE

Mr. Tomlinson, in *Gallions Reach*, reports the following words of a wise Chinaman: “Sometimes I have wondered whether Western culture turned into chimney-smoke because of a neglected sense of touch.” I believe this reflection is very much to the point. It applies to our civilization as well as to our culture. An American comedian has said — I cannot remember the exact words but it was something to the effect — that thanks to television, man will soon be two huge eyeballs and a pin-point brain. Perhaps I should add that he does not think well of this. In other words, our culture seems to be altogether too visual. Why is it that an overemphasis on sight could possibly throw light on the character of our thought and indeed of our action? A neglected sense of touch and a reduction of all sensation to that of sight as the only relevant one would surely entail extraordinary consequences from an Aristotelian point of view, which is, I believe, also that of common experience. Sight is indubitably the most objective sense in the order of representation — it reveals the greatest number and variety of objects; it is the sense of clarity and distinction —, but on the other hand, touch is the most basic of our senses, and it is, besides, *par excellence* the sense of certitude. It is the sense of existence, of reality, of substance, of nature, of experience and of sympathy. It is because of this that our attitude towards touch, towards the tangible, will have its counterpart in the quality of our religious thought and sentiment, in our philosophy, in science, in the fine arts, and indeed in our whole life of action, especially in politics. This is of course a rather sweeping statement. But before we try to show its truth by way of induction, let us consider first of all the divisions of the sensible objects and of our senses.

The main division of what is *per se* sensible is that of proper and common sensibles.¹ By a proper sensible, we mean an object which is proper to one sense and cannot be perceived by another: colour is perceived by the eye, not heard or touched; warmth and hardness are felt by the sense of touch, they are neither seen nor heard. By common sensibles, we mean the objects which can be perceived by at least more than one sense, though not necessarily so well by the one as by the other. Movement is an instance of common sensible: it can be seen and it can be felt. Other instances are number, magnitude, figure or shape, etc. Note that all common sensibles are either quantity or quantitative modes. Note, again, that the sensible objects which we have called common are nevertheless most clearly perceived by sight.²

* The present text is the substance of a talk to a gathering, at Assumption College, Worcester, Mass., presided by his Excellency Msgr John Wright, and the Governor of the State of Massachusetts, in June, 1950.

1. ST. THOMAS, *In II de Anima*, lect.13.

2. ST. THOMAS, *In de Sensu et Sensato*, lect.2, (ed. PIROTTA) n.29; *In I Metaph.*, lect.1, (ed. CATHALA) n.8.

When I say "touch," I refer to something very concrete, such as the experience of the resisting chair you are sitting on, of the collar tight round your neck, of your temperature at this moment, of the position of your body, etc. Although the sense of touch attains many distinct groups of contrary objects, such as hard and soft, warm and cold, wet and dry, etc., it is extremely poor in representation. It has a certain coarseness, as it is plain from the fact that our judgment of temperature will depend, say, upon the momentary temperature of our hand. Touch is not the sense of clarity, nor of distinction. These terms refer primarily and mainly to sight, a far more perfect sense. Here are the opening sentences of Aristotle's *Metaphysics*:

All men by nature desire to know. An indication of this is the delight we take in our senses; for even apart from their usefulness they are loved for themselves: and above all others the sense of sight. For not only with a view to action, but even when we are not going to do anything, we prefer seeing (one might say) to everything else. The reason is that this, most of all the senses, makes us know and brings to light many differences between things.¹

If we had to choose, and if this choice were possible, should we not prefer sight to touch? Sight is the most objective of our senses, the most detached, the freest, and it is by sight that we perceive objects at a great distance. It is, *par excellence*, the sense of knowledge, and most of the terms in which we discuss knowledge in general are taken from sight. Indeed, as St. Augustine points out, the attributes of sight are often applied to the other sensations, but the reverse is not true.

It is the eyes' business to see. But we also use this word with reference to the other senses, inasmuch as we refer to them as conveying knowledge ('cum eos ad cognoscendum intendimus'). We do not then say 'Listen how it glitters,' 'Smell how it shines,' 'Taste how luminous it is,' or 'Feel its resplendency'; in all these cases we use the word 'see.' On the other hand, we say not only, 'See how it shines' (which the eyes alone can perceive); we also say, 'See how it sounds,' 'See how it smells,' 'See how it tastes,' 'See how hard it feels.'²

Yet, although from the viewpoint of knowledge alone our sense of touch is far inferior to that of sight, it does have a quality in virtue of which it is to man the most important of his external senses. This quality is distinctly pointed out to us in the following passage from St. Luke:

While they were speaking of this, he himself stood in the midst of them, and said, Peace be upon you: it is myself, do not be afraid. They cowered down, full of terror, thinking that they were seeing an apparition. What, he said to them, are you dismayed? Whence come these surmises in your hearts? Look at my hands and my feet, to be assured that it is myself: touch me, and look; a spirit has not flesh and bones, as you see that I have. And as he spoke thus, he shewed them his hands and his feet. Then, while they were still doubtful, and bewildered with joy, he asked them, Have you anything here to eat? So they put before him a piece of roast fish, and a honeycomb; and he took these and ate in their presence.³

1. Ross transl.

2. *Confessions*, X, chap. 35.

3. ST. LUKE, XXIV, 37. (Knox transl.)

Our sensation of touch is here referred to as an ultimate criterion of reality, of physical existence. The *demonstratio ad sensum* which we find in this text is complete: for touch is at the same time the “sense of food.” We are all familiar with the case of St. Thomas the Apostle: “... And when the other disciples told him, We have seen the Lord, he said to them, Until I have seen the mark of the nails on his hands, until I have put my finger into the mark of the nails, and put my hand into his side, you will never make me believe.”¹ St. John, towards the beginning of his First Epistle, reassures us of the indubitable truth of his testimony by the following words: “Our message concerns that Word, who is life; what he was from the first, what we have heard about him, what our own eyes have seen of him; what it was that met our gaze, and the touch of our hands.”²

The attitude of St. Thomas the Apostle is not an example to be imitated, yet in it we recognize a familiar experience: whenever we wish to be very certain about the reality of a thing, of the existence of a sensible object, we want to verify it by touch. And it is especially for this reason that touch is called the sense of certitude, while sight is the sense of distinction, of clarity, and of representation. Where the brute fact of physical existence is concerned, sight, notwithstanding its accuracy of discernment and its certitude of distinction, yields less assurance than touch. The words “phantom” or “ghost” usually stand for things visual yet unreal, intangible, and we compare them to the kind of representations we have in our dreams.

We can now see the basis for an analogy between the sense of touch and divine faith. The sense of touch reveals little in the order of representation and leaves us in thick darkness. But this obscurity does not remove the certitude. Likewise, faith does not imply evidence to us of the truths we believe — it is about “non apparentia,” the Apostle says —, it remains obscure, yet its certitude is properly divine. Indeed the words from the Canticle of Canticles: “nigra sum sed formosa,” have been applied to our faith. It is dark because of the obscurity in which it leaves us, yet it is beautiful because of the truth it holds so firmly. And without Faith there is no Hope, nor Charity, nor any knowledge of things properly divine. If we demanded this certitude as the result of the object’s evidence to us, we could never reach it; we would be lost in a dream-world of sheer representation.

Touch, then, is in a way the most inferior of our senses, but this does not mean that it is the most negligible or, what would be even more absurd, that we can prescind from it altogether. Notwithstanding its humility and obscurity, it is rightly called the sense of intellect. We may point out two reasons for this. The first is that there can be no truth without certitude, and truth is the good of the intellect. The second reason is that man differs from other animals by the perfection of his touch; and that amongst men, some are more intelligent than others,

1. ST. JOHN, XX, 25.

2. ST. JOHN, I, 1-2.

not by reason of their sight or their hearing, but because of the quality of their touch. As Aristotle says:

... While in respect of all the other senses we fall below many species of animals, in respect of touch we far excel all other species in exactness of discrimination. That is why man is the most intelligent of all animals. This is confirmed by the fact that it is to differences in the organ of touch and to nothing else that the differences between man and man in respect of natural endowment are due; men whose flesh is hard are ill-endowed by nature, men whose flesh is soft, well-endowed.¹

Of touch we have said that it is the sense of existence and of our presence in place and time. We do not say with Descartes: "Cogito, ergo sum," "Je pense, donc je suis"; on the contrary, instead of basing ourselves immediately upon the operation which is proper to the highest of our faculties, we rest first of all and with great assurance in the experience of touching, in which we have at the same time an experience of existing. To be sure, this consciousness is not without thought, but it is a thought which depends upon touch and which does not as yet reveal itself as thought. It is the tangible qualities which are to us first principles of thought and action. If we had to venture an Aristotelian counterpart to Descartes' "Cogito, ergo sum," we would say without hesitation: "Sedeo, ergo sum": I am sitting, therefore I am.

Our opinion is of course very much down to earth, and yet there is ample proof of the fact that a philosophy which pretends to seek its first principles in the realm of pure thought soon degenerates into a philosophy of the spirit and winds up in the most terrestrial crudeness and a nihilism that is only too tangible. We could not have Marx without Hegel, nor Hegel without Kant, nor Kant without Hume and Descartes. The beginning was apparently a very noble one, but it has led, quite logically, to a senseless liquidation of the human substance.

Touch is the sense of substance. I do not mean by this that substance is *per se* sensible, but if there is a sense by which we feel ourselves within ourselves and distinct from other things about us, surely it is the sense of touch. I begin down there and end up here. It is because of touch that I feel my hand belongs to me. Of the parts of myself that I could merely see I cannot "feel" with equal certitude that they belong to me, though I am confident they may be quite essential.

Touch, again, is the sense of experience. Experience involves passivity, and this sense is the most passive of all. Physical pain is associated with touch. This makes it at the same time the sense of sympathy. A person with a lively sense of touch should be well disposed "to put himself in the other fellow's skin," as they say in French: "se mettre dans la peau d'autrui." If, to us, the other fellow merely has the existence of a purely visual object, we may be inclined to view him in a cold, detached, objective manner, and perhaps treat him accordingly. We might have no sympathy with *his* life. This kind of objectivity is surely a useful quality in the Commissar.

1. ARISTOTLE, *De Anima*, II, cap.9. (SMITH transl.)

Touch, we have said, is the sense of nature. This is due not only to its associated sense of pain, which warns us against what is contrary to our physical nature, but even more to the fact that by touch we have a first intimation of qualitative innerness. As we have just mentioned, it is by the sense of touch that we feel "within ourselves." Now, this interiority is not to be confused with mere interiority according to place such as that of a suit in the closet, or a handkerchief in the pocket. When we say that nature is an intrinsic principle, we do not mean the kind of interiority that reveals itself to sight. Sight is the sense of surface. It cannot reach the inside of a body unless the outside is transparent, that is to say, invisible. It is not a mere accident that the philosophers who have denied the relevance of the proper sensibles, who have reduced everything to quantity and quantitative modes, should also have denied nature.

Descartes is a striking example. Confining himself to "clear and distinct ideas," he reduces the external world to extension and modes of extension, to figure and movement. He expressly denies the reality of the proper sensibles; only what are called "primary qualities" — which we term "common sensibles" — are real. In his view, there are no such things as animals in the usual sense of the word. They are automaton, mechanisms; and even the human body is but a mechanical complex which our mind steers about like a buggy. Indeed the whole universe of what are called living bodies is no more than a machine, though comparatively involved. Quite logically Descartes expels final causality from nature and consequently also the good — the idea of which is first conveyed to us by touch and taste.

Modern philosophers have, on the whole, adopted Descartes' opinion concerning the proper sensibles and have called them secondary qualities, subjective and the fruits of "mind-spinning" — whatever that means. But there is perhaps a more deep-seated source of this attitude. I refer to a revolt against the concrete — to the minds of some, disconcertingly concrete — things we are taught by Divine Faith, such as the Incarnation, in which God, by reason of the human nature of Christ, becomes sensible to us, telling the Apostles not only to look at Him, — for He Who is Light became visible even by candle-light —, but to touch Him with their hands. In so doing, He inspires us with a divine confidence in what, from the natural point of view, is the main source of our certitude. There are some who believe that it would be so much more becoming if God had taken the Sacraments more seriously, instead of making them "res et verba" — that is, sensible things and audible words. They should have been abstract symbols, instead of strikingly tangible things which create situations such as "Fetch me that water, that this man's soul may be saved!"

The repudiation of touch is felt in all the fields of our culture. Incidentally, this attitude may have been encouraged by the incontestable fact that a science such as mathematical physics prescind, and indeed must prescind, from sensible qualities and confine itself to common sensibles, i.e. the quantitative aspect of things. But precisely, we should

not claim for this science the whole of even material reality. Remember, now, what we said of sight as the chief sense of common sensibles. If we surrender all of material reality to physics, we unduly extol the visual.

We are faced with a similar situation in the fine arts. Ever since the Renaissance, sculpture, more and more separated from architecture, becomes too purely visual. The sense of stone is gradually lost. In architecture stone yields to plaster — brittle and repugnant to touch. The huge bodies of Rubens offend the tactile sense of gravitation — they are as it were visual masses, they float. Modern painting, with Chagall and Dali, has gone very far in this direction. The figures become abstract, the sense of substance — remember what we said of touch in this connection — is lost; and so is the sense of nature, of interiority and motion from within; figure is no longer, here, the proximate sign of the nature of a thing. Music, too, has become predominantly visual, and poetry as well. The Literary Supplement of the *London Times* voiced this criticism in one of its last issues. A contemporary English poet has called this a “monstrous state of the art.”

The culinary arts are no exception. They are now called upon to produce “glamour dishes,” and the American Meat Institute has advertised its beef as “beautiful proteins.” All this refers to sight, not to taste — which is the sense of wisdom, the sense of “sapientia” [from “sapere,” to savour]. Taste is the sense of an intimately experienced order and distinction (“Sapientis est ordinare et judicare”); an order marvellously displayed by the discriminating action of salt — “sal sapientiae.” We demand this order even in the taste of a boiled potato. The trouble with most modern philosophers is that they do not — or, worse, cannot — enjoy their food, eating as they do mere molecules, vitamins, fibres and tissues. We should, without condoning excess, prefer Rabelais and Falstaff to the awkward bird-like intellectual, to whom the tangible is irrelevant.

This pernicious unbalance is no less felt in our vastly organized political society. For we now consider the community almost exclusively in terms of structure — something prevaillingly visual. Formerly, society was defined in terms of the good. Now it is mainly correlations and functions. This state of affairs is not inevitable, difficult as it may be to overcome. The leaders are too often “out of touch” with and far too distant from the people; nor do the latter feel the need for closer touch. Government becomes abstract and remote; it becomes a system. We need, of course, a certain amount of organization or planning. But let us not forget that the “successful” organizer is a visual type. We must become aware of our need for men who have the right touch, lest we be lost in a terrible nightmare — in the dream-world of unspeakable violence, where the ruthless organizer is king, where the honest man is in prison, and the criminal both judge and executor.

We are accustomed to admire and encourage the visualizing intellectual unreservedly: we must not be too surprised if we shall find him, one of these days, moving in upon us with his undiscerning but at the same time all too tangible bulldozer.

CHARLES DE KONINCK.

La perfection de la royauté du Christ

Dans le Christ, la perfection de la royauté est portée à une limite qui ne peut être vérifiée qu'en Lui. Il garde cependant dans sa royauté, toute la formalité des caractères propres du roi, tels que nous les trouvons décrits par Aristote et saint Thomas.

1. « Il faut, dit le Docteur Angélique dans son commentaire sur les *Politiques*, que le roi qui gouverne à vie et qui jouit d'un plein pouvoir en toutes choses, diffère en nature de ses sujets, en quelque sorte par l'ampleur de sa bonté; et qu'il soit pourtant du même genre qu'eux, qu'il appartienne au moins à l'espèce humaine; encore vaudra-t-il mieux qu'il soit de la même race »¹. Or, le Christ gouverne à vie: *Il règnera éternellement* (LUC, I, 32). Il jouit d'un plein pouvoir en toutes choses: « *Cette force, Dieu l'a déployée dans le Christ, lorsqu'il l'a ressuscité des morts et l'a fait asseoir à sa droite dans les cieux, au-dessus de toute principauté, de toute autorité, de toute puissance, de toute domination et de tout ce qui se peut nommer, non seulement dans le siècle présent, mais encore dans le siècle à venir. Il a tout mis sous ses pieds et il l'a donné pour chef suprême à l'Église, qui est son corps, la plénitude de celui qui remplit tout en tous* (Ad Colos., I, 20-23. Épître de la Fête du Christ-Roi). Le Christ est notre chef en tant qu'il nous communique la grâce qu'il a méritée par sa passion, mais son règne s'étend même aux anges dont il est le chef par son autorité. Et comment son règne pourrait-il n'être pas de ce monde et s'étendre d'une manière efficace et universelle aux biens célestes. si le Christ n'était pas roi même à l'égard des royaumes terrestres? *Il a tout mis sous ses pieds*. Or, en raison de sa divinité il diffère en nature, de ses sujets; mais il est aussi du même genre qu'eux: *Et le Verbe s'est fait chair* (JEAN, I, 14). Il est de leur espèce: *Fils de l'homme* (JEAN, I, 51), *fils d'Adam* (LUC, III, 38). Il est de leur race: *Le libérateur viendra de Sion* (ISAÏE, LIX, 20; Ad Rom., XI, 26). Il n'est même pas un étranger quant à sa royauté: *Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père* (LUC, I, 32).

2. « A parler absolument, il vaut toujours mieux avoir un roi par élection que de l'avoir par simple succession, . . . car le règne doit être un gouvernement volontaire . . . Dès lors que les sujets ne veulent pas le gouvernement du roi, celui-ci cesse aussitôt d'être roi et devient tyran. En effet, le tyran est un maître de sujets qui n'en veulent pas pour maître »². Or, le Christ est un roi qui a été choisi par son peuple, car « l'annonciation a demandé le consentement de la Vierge, au nom de la nature humaine tout entière », et ce consentement était parfaitement libre³. Il convenait d'annoncer à la Sainte Vierge qu'elle allait concevoir le Christ . . . « afin qu'elle pût offrir à Dieu le don *volontaire* de ses services;

1. In *I Polit.*, lect.10.

2. In *III Polit.*, lect.14; In *V*, lect.10 (Reportatio).

3. S. THOMAS, *IIIIa Pars*, q.30, a.1, c.

et c'est ce qu'elle a fait avec promptitude, en disant: *Voici la servante du Seigneur* »¹. Or, la Sainte Vierge n'a pas consenti seulement à la maternité, mais aussi à la royauté de son Fils: *Le Seigneur lui donnera le trône de David son père; il règnera éternellement sur la maison de Jacob, et son règne n'aura point de fin.*

3. Le bon roi gouverne des sujets libres, des citoyens, qu'il traite en amis de la maison. « Les tyrans ont beau souhaiter des amis, ils n'en auront jamais. C'est qu'en ne recherchant que leur bien propre au lieu du bien commun, ils n'ont point ou guère de communication avec leurs sujets. Or l'amitié est fondée sur quelque chose de commun. Les amitiés se nouent ou bien en raison d'une communauté de descendance, ou par la ressemblance des mœurs, ou par quelques rapports de société. Mais il n'y a que peu ou presque pas d'amitié entre un sujet et un tyran; car les sujets ne se sentent point aimés... Au contraire, quand les bons princes s'appliquent de toutes leurs forces au bien commun, les sujets savent que c'est à eux que la société doit une foule d'avantages, les rois se font un grand nombre d'amis en se montrant les amis du peuple... Il est donc difficile d'ébranler le trône d'un prince qui repose sur l'affection générale de ses sujets »². Or, le Christ ne nous dit-il pas: *Je ne vous appelle plus serviteurs... mais amis?* (JEAN, XV, 15). *Ainsi donc vous n'êtes plus des étrangers, ni des hôtes de passage: mais vous êtes concitoyens des saints, et membres de la famille de Dieu* (Ad Ephes., II, 19). « Sache donc le roi qu'il est sur le trône pour être dans son royaume ce que l'âme est dans le corps et Dieu dans le monde... en regardant comme ses membres tous ceux qui sont soumis à son gouvernement »³. Mais le Christ traite ses sujets comme ses propres membres: *Nous sommes membres de son corps* (Ad Ephes., V, 30).

4. Mais il n'est peut-être rien qui marque autant la souveraine perfection de la royauté du Christ que la manière dont il regarde le bien de son royaume. « Le tyran, dit Aristote, cherche son avantage à lui, mais le roi, le bien de ses sujets »⁴. Contrairement au tyran, qui recherche le bien commun en vue de son bien propre, le roi est bon dans la mesure où il met son bien propre à poursuivre le bien commun du royaume. Cependant, il n'y a qu'un seul roi qui puisse atteindre à la limite de cette perfection, et c'est le Christ. Tout autre roi doit posséder, selon l'ordre de la justice commutative, certains biens propres — des biens qui sont siens à l'exclusion d'autrui. Mais dans le cas du Christ-Roi, il y a identité entre son bien propre et le bien commun de son royaume. Ce bien, en effet, n'est autre que la béatitude objective — la vision de Dieu tel qu'il est en lui-même. Or, le bien divin est le bien propre du Christ selon sa divinité, mais non pas selon son humanité. Dieu ne peut être

1. *Ibid.* — « Non id ante perfecit quam liberrima consensio accessisset designatae Matris, quae ipsius generis humani personam quodammodo agebat... » — LÉON XIII, *Octobri mense*.

2. S. THOMAS, *De Regimine principum*, I, cap. 10.

3. *Ibid.*, cap. 12.

4. *Éthique*, VIII, ch. 12, 1160b.

le bien propre que de Dieu. Incommensurable à la capacité limitée du créé, le bien propre de Dieu est incommunicable comme bien propre à la créature. Dieu ne peut lui en faire part que sous la raison de bien commun. Aussi l'âme du Christ elle-même n'a-t-elle pas, dans la vision béatifique, une connaissance compréhensive de l'essence divine: sa béatitude formelle est limitée. Toutefois le bien propre qui est identique au Christ dans sa divinité, et le bien commun de son âme, sont le même bien de la même personne. C'est pourquoi, dans son cas, nous devons dire que le bien propre de la personne du roi, et le bien commun de son royaume, s'identifient. De plus, le Verbe s'est fait chair, il est Sauveur, il gouverne, non pas pour soi-même, mais *pour nous, et pour notre salut* — uniquement « *ad utilitatem subditorum* ». Pour lui-même il ne se réserve même pas une pierre où reposer sa tête. Voilà pourquoi le règne du Christ-Roi est le plus parfait qui soit.

CHARLES DE KONINCK.

The Moral Responsibilities of the Scientist*

Like any other speculative science, the natural sciences are above human action and are pursued primarily for their own sake: no individual, no government has the power to decree what is true or what is false, what is probable and what is not. Yet, we all know that some governments have tried to interfere with geometry, with the structure of space and the uncertainty relations of physics, not to speak of heredity in biology. Now, if the subject of these sciences remains unaffected by such decrees, the man of science does not. He can be thrown into prison, liquidated, in fact, very much annoyed. This raises a moral problem for the scientist: can he support such a government? The answer is apparently simple, but perhaps not really so. When we said that these sciences are above human action, that they pursue, for its own sake, a truth which is beyond our choice, we were already basing ourselves on what is called "a philosophical opinion." A number of distinguished scientists flatly deny this position. This is particularly true of those scientists who are the willing subjects of governments which describe themselves as "scientific."

Fortunately, most scientists would say that such colleagues are unfaithful to science — free pursuit being essential to its ideals. But even they are not all of one mind. Some would hold that any government which interferes with the free flow of information so indispensable to the development of science oversteps its rights. This, again, raises a moral problem — and a far more delicate one. Science has no national, no political boundaries. This is true even of the scientist himself *qua* scientist. But the scientist is also a man, a person who acts and who, in his actions, can do right or wrong. As a man, one scientist can steal a discovery from another scientist and take the credit for it. Is a physicist, or a biologist, free to communicate a piece of information, knowing that it will immediately be turned to some wicked purpose? The natural sciences have a habit of becoming more useful as they progress — most of all when they are pursued for no practical purpose at all. It is this growing usefulness that raises the problem of moral responsibility so urgently today.

Yet, the problem itself is not new. It really amounts to this: can the good of the scientist be identical with the good of man? Is science the architectonic virtue of human life? Or, to put it in still another way: is one a good man because one is a good scientist?

Many believe — and most of them are "scientific" philosophers — that all we would have to do to straighten out the irrational complexities of the human situation is to make the scientific method, along with the results to which it leads, the ultimate norm of human conduct. If humanity is still in a mess, it is because we are still too unscientific.

* The present paper was read to a gathering of American biologists, on the occasion of the dedication of a new laboratory building for research on Germ-Free Life, University of Notre Dame, Indiana, June 22, 1950.

Thanks to the objective application of the scientific method (which is, of course, already objective!), some day man will be as he should be whether he will or no — whatever recalcitrants there might remain shall have been voted out of existence by the enlightened public.

Whether it is Utopia or Nightmare that is likely to emerge from a practice inspired by such a theory, surely it is still far off, especially in those countries where they are now freely experimenting with this method. And so my question is: What are we to do in the meantime? What could be our present responsibility, besides preaching the virtues of this as yet unachieved ideal?

The problem we are faced with is a far more urgent one. Surely it is not yet true that *this* man is good simply, because he is a good scientist. If, while being a good scientist, he can still be unjust, petty, selfish, vain, indifferent to the lot of his neighbour, is it perhaps because he is still not a good enough scientist? And hence the question: Is it possible to be a good man *today*?

Some of the ancient philosophers put this question in an even more radical fashion. They saw a distinction between the speculative sciences, which are of those things we can do nothing about and seek to know for the mere sake of knowing; and the practical sciences, which we pursue for the sake of knowing how to make or do things, such as architecture or ethics. Now the latter is studied for the sake of knowing better how to act. And so these philosophers asked: would a moralist be a good man because he is a good moralist? The answer was no. Knowledge alone never compels a man to do what he knows he should do.¹ The only guarantee of right action is that one should also want to do what one knows one should do to the extent of actually doing it. And there's the rub.

It is precisely this role of the appetite in practical truth that is almost universally overlooked. It is the main reason why science cannot replace prudence, the architectonic virtue of human action. Prudence is not the most noble of the virtues — science has greater excellence — but it is the most necessary: it is "*sapientia viro*." Science is not the wisdom of man (or : the wisdom for man) nor even metaphysics, though we hold that the latter is wisdom proper, whereas prudence is not. That which is best in itself is not always best to us.

The reality science is concerned with is the one which is rational. Whether or no all reality is rational *in itself* is a matter we may leave alone for the present ; that it is not all rational *to us* is too evident to need expansion. Unless we are completely blind to their variety and complexity,

1. "Arguit [Philosophus] quorundam errorem, qui non operantur opera virtutis, sed confugiendo ad ratiocinandum de virtutibus aestimant se fieri bonos *philosophando*".— ST. THOMAS, *In II Ethicor.*, lect. 4, (ed. PIROTTA) n.228.— Pius XII recently called attention to this same error: "Cavendum siquidem est ne obtineat errata opinio quae 'illumini' tempore invaluit, simpliciter nempe nosse causam esse, cur homo ejusque vitae actus boni fiant," *Oratio ad patres Cardinales*, etc., Nov. 2, 1950.

the circumstances of our action always involve a strong sense of obscurity and uncertainty. If, in order to act in a reasonable manner, we had to know all the objective circumstances of our action, we should never be able to move or to refrain from moving; nor even be able to think or not to think. And accordingly, the truth of human behaviour consists, not in the mind's conformity to what is, but in its conformity with right desire — with the rectified appetite. We cannot infer what a man ought to do *here and now* either from our speculative knowledge of the facts or even from moral science as such, however elaborate. The truth of an action resides in a type of judgment formed according to a mode of inclination, and not merely according to a mode of cognition. That is why this truth is inaccessible both to mere speculative knowledge as such and to mere moral science as such. Neither a just evaluation of the circumstances of an action nor even one's certitude as to what one *ought* to do *here and now* suffice to constitute prudential truth. Over and above these, it is requisite for the judgment to be true that the agent love the good as it is proper for him to love it and that he determine himself to do what he ought.

The role of appetite in a practical judgment can be seen in the following example. Suppose a man hears a nice piece of gossip about a person he dislikes intensely. He cannot be quite sure that the gossip is more than mere gossip, but he may judge that it is good enough to pass on. This is what we call a practical error.

A point I should like to stress is that practical truth is quite compatible not only with a great deal of speculative ignorance, but even with a speculative error. If you gave a man dying of thirst a glass of water and it turned out to be poison, you would be speculatively in error, since you thought it was plain water and it was not. Yet under the circumstances you may have performed an act of mercy. This does not mean that knowledge is irrelevant — that it may safely be neglected — ¹ it means merely that knowledge *alone* is not the reason why an action is good.

The real difficulty man is always faced with is one of appetite. And we are always trying to side-step this difficulty by such efforts as a recourse to mere science, to art, to history, and what not. In short, we are in revolt against prudential truth.

I have made this detour to point out that there is a moral universe quite impenetrable to science alone and that the scientist can escape it no more than anyone else; that it is indeed more important than science; that progress in science does not inevitably entail moral progress. The latter statement has become cliché. Yet why is there no correlation between scientific and moral progress? Because the good must be pursued in the mode of the good, not merely in the mode of the knowable. Mankind is still haunted by a “*science* of good and evil” as a substitute for prudence;

1. ST. THOMAS, *IIa IIae*, q.49.

we are in revolt against the exigencies of prudential truth, against the wisdom of man.

It has been said that the old morality has failed and that the time has come to construct a new, preferably a scientific one. But this is quite beside the point, precisely for the reason we have given. If a man does not practise what he teaches, this does not prove that his teaching is wrong. The only thing it proves is that he is not a good man; that there can be a great deal of speculative truth in a prudentially messy universe. The abyss that separates the two is that of wrong desire.

Some scientists — the ones who are most vocal outside their own field — take an attitude of disgust towards the whole world of moral action, or, if you wish, towards the general mess of human life and society as they are. Either they will have none of it, or they will propose some preposterous plan as our sole means of salvation. The only thing this would require is that tomorrow, at dawn, the Marxist will renounce his Marxism, and every one else his own brand of "ism." And that is all there is to it. Of people who make such proposals we may well wonder where they have been all this time.

Even apart from this we may ask why they now get so excited. The same proponents have denied free will — because, as one of them has said, it is so much more consoling to know that people are not responsible for their actions, and it allows us to retain our sense of humour! —; they have denied that man has an immortal soul and that a very personal Someone is actually running this universe with an infinite wisdom. Surely their genius is here out of its depth. For if all that were true, it would be most unscientific to get stirred about the menace of the future. No one would have any choice in the matter — which of course must comprise our getting excited or no. What if humanity does blow itself up? Tomorrow it shall be as if we had never been; and this tale "full of sound and fury, signifying nothing," does not have even an idiot to tell it.

None of these things — the existence of God, our soul and its immortality — can be established by the scientific method understood in the narrower sense. This method, then, leaves out some pertinent problems — the most pertinent of all to human life even as we lead it here and now. At this point, we might recall that the most advanced of our experimental sciences, physics and biology, leave out some primitive and essential facts, and that, if there were no other avenues of approach, the leaving out of these facts would make the very names of "physics" and of "biology" (not to speak of "psychology") unwarranted anachronisms. *Physis* means nature, and this notion cannot possibly be expressed in physical terms (i.e. physico-mathematical); the same holds for biology: the only reason we first know for certain that there is such a thing as life is our internal experience of it: to me, it means first of all to feel, to taste, to smell, etc. If we prescind from this experience (it is more important to our daily life and to our thought than we are wont to think), the distinction between living and non-living can be no more than a hypothesis.

In other words, if, by "what is truly real" (as opposed to "mind-spinning") we meant that which can be established by the "objective" method of science, we should be left with very little — though with plenty of work. We are not suggesting that the scientist should change his procedure, only that he should remember the things he had to leave behind. For they have not ceased to exist and he feels them all the days of his life. He could not physically exist as a human being without them. In fact, they contain the most relevant part of his self.

This is what makes the idea of a Catholic university so difficult in our times. Its curriculum comprises subjects apparently quite incongruous, such as Mathematics, Physics, Biology on the one hand; Theology and Philosophy on the other. Not just the History of Theology and Philosophy, mind you, but even Philosophy itself. The presumption is that nature is every bit of what science can reveal, but a great deal more besides, and that some of this, too, can be known.

Fortunately, there remain scientists who believe there is more to reality than can be dreamt of in their science, and they are not the more ignorant for that. They can see in nature all that their colleagues see in it — and more, because, as Aristotle said in reply to those who recoiled with childish aversion from defiling their hands in the examination of the humbler animals, if some have no graces to charm the sense, yet even here, by disclosing to the mind "the Art which fashioned them," Nature provides joys that cannot be measured. And he tells the story of "how some visitors once wished to meet Heracleitus, and when they came and saw him in the kitchen, warming himself at the stove, they hesitated; but Heracleitus said, 'Come in; don't be afraid; there are gods even here.'"¹

CHARLES DE KONINCK.

1. *De Partibus Animalium*, I, cap.5. (A. L. PECK transl.)

The Person of Mary and the Dogma of the Assumption

In the course of last September *The Tablet*, of London, England, published a letter to the Editor in which M. Robert Speaight * voiced his apprehension at the Holy Father's decision to proclaim the Assumption of Mary as a dogma of Faith. My attention was called to this letter, for reasons which will be plain from the following *mise au point* to the Editor of that distinguished Catholic weekly:

Quebec, September 27, 1950.

Dear Sir :

In his letter to *The Tablet* (Sept. 2) my friend Robert Speaight said: " When I was lately in Canada, I discussed the doctrine of the Assumption with a theologian who had been personally consulted by the Pope." It is true that I had been advised by due authority to expose to His Holiness in person the argument he refers to — which I did —, but it cannot be said that I was " consulted " by the Pope.

As to the argument itself — it was never intended to be more than possibly an addition to a wealth of already well established reasons — I held, my friend reports, that " the first Christians had always believed in the *existence* of Our Lady reunited to Her Son, and that this *existence* implied the union of soul and body." This reference does not quite (nor do I suggest that M. Speaight intended it to) convey the tenor of the argument in question. Actually, this argument does not take for granted that the early Christians believed in the *present* existence not only of the soul but even of the very *person* of Mary, of the Virgin, of the Mother of God. The chief aim of the argument (which appeared in *Laval théologique et philosophique*, Vol.V, n.1, under the title: *La personne de Marie dans le culte de l'Église et la définibilité de l'Assomption*) was to point out that any vestige of such a belief would be directly relevant to the Assumption, and then to suggest where, in Tradition, we might find intimations of that belief. This relevance can be derived from the rule of *suppositio nominum*, whose importance is recognized in the doctrine of the Trinity; and from the essential function of time in the act of Faith. (ST. THOMAS, *Q. D. de Veritate*, q.14, a.12, c.) If the soul and body of Mary were not now reunited, we could not predicate " existence " of her person nor of any attribute of the person. We could not say, v. g., The Mother of God *exists*, The Blessed Virgin we invoke *exists*; we could only say, The soul of the Mother of God *exists*. For, as St. Thomas emphatically and repeatedly points out: " Because to be a part is contrary to the very nature of person, the separated soul cannot be called the person—*Quia ratio partis contrariatur rationi personae . . . ideo anima separata non potest dici persona*." (In *III Sentent.*, d.5, q.3, a.2. Also *Sum. theol.*, Ia, q.75, a.4, ad 2; In *I ad Cor.*, cap.15, lect.2; In *II de Anima*, lect.1; etc.) But why then do we invoke the other Saints as persons, and not merely as separated and subsisting souls? St. Thomas has faced this difficulty. Here is the objection as he phrased it: " The soul of Peter is not Peter. If therefore the souls of the saints pray for us, so long as they are separated from their bodies, we ought not to call upon Saint

* M. Speaight, who became a Catholic twenty years ago, is a highly esteemed visiting lecturer at Laval University. The series of lectures on *La nature et la grâce dans l'univers shakespearien*, which he delivered in the Faculty of Philosophy last Spring, appeared in the first issue of the *Laval théologique et philosophique* of the current year, Vol.VI, n.1, pp.63-127.

Peter, but on his soul, to pray for us: yet the Church does the contrary. The saints therefore do not pray for us, at least before the resurrection." To this he replies: "It is because the saints while living merited to pray for us, that we invoke them under the names by which they were known in this life, and by which they are better known to us: and also in order to indicate our belief in the resurrection, according to the saying of *Exod.*, III, 6, *I am the God of Abraham, etc.*" (*Sum. theol.*, IIa IIae, q.83, a.11)

And so we may ask: Is not the *present* person, the present motherhood of Mary, the present relation of maternity, an object of the perennial Faith of the Church as expressed in her cult? If, indeed, the Church has from the outset invoked the Mother of God in her person, not merely for the extrinsic reasons which explain the custom of the Church with regard to all the Saints (*Sum. th.*, IIa IIae, q.83, a.11) — i. e. not simply by reference to her personal existence in the past or in the future, nor only because in using the names she bore in her life on earth we can more conveniently represent her to ourselves —, but with the intent of implying that we seek the intercession not merely of the soul, but of the person, of the Virgin-Mother who can *now* say "My Son," then the Church has at the same time implied the truth of the Assumption. (Perhaps we should point out, in this connection, that the doctrine of the Assumption does not concern Mary alone. None of the real relations between the humanity of Christ and His Mother such as the relations of origination and similitude, would now exist; nor would the temporal filiation of Christ — though it is never but a relation of reason — be true of the present. In this respect there would be in the glorified Saviour veritable privations with regard to that very principle of His temporal generation.)

To be sure, in that ancient prayer: "*qui vere eam Genetricem Dei credimus, ejus apud te intercessionibus adjuvemur*" it may not be quite plain to us that the *substantia nominis* of the words *Genetrix Dei* and of the pronoun *ejus* is none other than the physical person (as opposed to a person present only in mental representation), but the Living Voice of the Church may well determine for us what these words stand for. Only the authority of the Church could make it plain to us that when we confess: "The Mother of God exists" we make an act of theological Faith. That is why the essay already referred to concluded: "It belongs to the Teaching Authority of the Church to declare what has been the substance of the names of Christ in His relation to the Blessed Virgin, and accordingly, the substance of the names of Mary in the usage of Tradition. Then should we know with divine certitude that the Assumption has been capable of definition as a dogma of Faith."

Mr. Speaight is quite right when he says "there is a difference between believing and being forced to believe." Now that we are bound to believe, we are free from every possible doubt concerning the deepest reason why we know the Assumption is true and essential to our Faith and practice. Now we know this truth, not just because the Feast of the Assumption is an ancient one, not only because the theologians have come to this conclusion, nor even merely because to deny it would be impious and blasphemous; we know it with a certitude far greater than that of indubitable sense experience or reasoning, for we believe *because God has said it is so*, as the Living Voice shall tell us: *quia visum est Spiritui Sancto et nobis*. (*Acts*, xv, 28) And why should not the "episcopal enthusiasm"¹ remind us of that sound, *tanquam advenientis spiritus vehementis*? (*Acts*, II, 2)

Nor should we be too surprised at the embarrassment we may feel for our beliefs in the face of the world. There is no doubt that the declaration announced for November 1st brings home to us with renewed force the hard sayings: *God*

1. M. Speaight had written: "I know Catholics of sincere faith who are gravely troubled by the promulgation of the dogma. Their doubts will not be dispelled by a sentimental theology or by reports of episcopal enthusiasm."

has turned our worldly wisdom to folly; So much wiser than men is God's foolishness; He has chosen what the world holds foolish (I Cor., 1). Yet all this is as nothing compared to the outstanding privilege of this age of uncertainty: to know we believe and to confess, with a certainty beyond all certitude, that it has pleased God to exalt the person of his humble handmaid to the fulness of glory, even now.

Yours faithfully,

C. D. K.

Some three weeks later I learned

"that in its present form the argument is very incomplete, because you don't say anything about the other Saints in heaven who are invoked as persons and not as souls while their bodies nevertheless are venerated as relics. I think your argument would strike many people as diminishing the condition of the Blessed in heaven who are nevertheless freely prayed to and conceived of as fully active. And I think, before your letter appears, you should deal with this question of the other Saints who surely exist as *persons*?"

To this I replied :

Strange as it may seem, St. Thomas — surely he is the most reliable guide in these matters — and every one of his disciples have always held firmly that the "other Saints" do not now exist as persons. To "subsist" and "to be a person" are not the same. The separated soul, although it subsists and acts, is not a person, but only part of the person that was. And the Angelic Doctor states it quite plainly: "*anima separata non potest dici persona*." On page 2 of my letter I gave the reasons why the Church nevertheless does invoke all the Saints as persons. I have recopied this page, inserting St. Thomas's own words¹.

Now that the Assumption is to be defined as a Dogma of Faith, is it not fitting that we should state plainly this striking difference between Mary and the other Saints? I do not quite understand why the argument in question should "strike many people as diminishing the condition of the Blessed in heaven who are nevertheless freely prayed to and conceived of as fully active." The mere fact that they are not yet resurrected is no reason why their glorified soul should not be fully active and efficaciously pray for us in virtue of the merits acquired in earthly life.

If we fail to bring out the striking consequences of this distinction between soul and person, do we not rather diminish the difference between the present condition of Mary and that of the other Saints? Surely it is not a small thing that God deigned to reveal — now having it defined as a Dogma of Faith. All this may appear fussy, but we must not forget that, after all, it is He who started it.

Congenial reviewers had already pointed out that, rigorous as it may seem, the argument in question could be convincing only to the few, "inasmuch as it is based on the Thomistic notion of person." Actually, the notion is a common one in Christian Philosophy. At all events, this doctrine of the human person and its relevance to the Assumption of Mary, has been incorporated in the Apostolic Constitution *Munificentissimus Deus*, of November 1st, 1950, not by a reference to St. Thomas, but

1. Namely the quotations from *In III Sentent.*, and from *IIa IIae*.

by citations from St. Bonaventure and St. John Damascene. The Seraphic Doctor could hardly be more explicit:

Cum enim . . . beatitudo [Virginis] non esset consummata nisi *personaliter* ibi esset, et *persona non sit anima, sed coniunctum*, patet quod secundum coniunctum, id est corpus et animam, ibi est: alioquin consummatam non haberet fruitionem.¹

Since her blessedness would not be complete unless she were there [i.e. with her beloved] as a person, and the person is not the soul, but the conjunct, it is plain she is there according to the conjunct, i.e. in body and soul: otherwise, her fruition would not be complete.

The same Constitution had already quoted from St. John Damascene a passage which would be ineffective unless we understand it in the light of the distinction so plainly stated in the words of St. Bonaventure. Here is the text which the Holy Father quotes from that great Doctor of the Church :

Oportebat eam, quae in partu illaesam servaverat virginitatem, suum corpus sine ulla corruptione etiam post mortem conservare. Oportebat eam, quae Creatorem ut puerum in sinu gestaverat, in divinis tabernaculis commorari. Oportebat sponsam, quam Pater desponsaverat, in thalamis caelestibus habitare. Oportebat eam, quae Filium suum in cruce conspexerat, et, quem pariendo effugerat doloris gladium, pectore exceperat, ipsum Patri consistentem contemplari. Oportebat Dei Matrem ea, quae Filii sunt, possidere et ab omni creatura tamquam Dei Matrem et ancillam excoli.²

It was fitting that she, who had kept her virginity intact in childbirth, should keep her own body free from all corruption even after death. It was fitting that she, who had carried the Creator as a child at her breast, should dwell in the divine tabernacles. It was fitting that the spouse, whom the Father had taken to Himself, should live in the divine mansions. It was fitting that she, who had seen her Son upon the cross and who had thereby received into her heart the sword of sorrow which she had escaped in the act of giving birth to Him, should look upon Him as He sits at the right hand of the Father. It was fitting that God's Mother should possess what belongs to her Son, and that she should be honored by every creature as the Mother and as the Handmaid of God.

St. John Damascene makes the truth of all these statements depend upon the truth of the Assumption — of the presence of Mary as a person, as the Virgin, the Mother, the Spouse. The very last assertion is perhaps the most striking. We are made to understand that the Church does hold that there is a peculiar relationship between the cult of the Mother, Handmaid of God and the Assumption. If Mary had not enjoyed this privilege, would it have been true to say, strictly, that she is "honoured

1. *Constitutio Apostolica qua fidei dogma definitur Deiparam Virginem Mariam corpore et anima fuisse ad caelestem gloriam assumptam. Acta Apostolicae Sedis*, 4 Novembris, 1950, p.765. (Italics mine)

2. *Ibid.*, p.761. We quote the translation made by the REV. JOSEPH C. FENTON, Editor of the *American Ecclesiastical Review*, and which appeared in *The Cathedral Bulletin*, N. Y., December 1950, pp.13-35. (Italics mine)

["excoli"] by every creature as the Mother and Handmaid of God"? Surely not in the sense which the Church has actually intended: namely as a person who, even now, in the present time — and not just by reference to her past life on earth or to our human mode of knowing — is an existing person, the Mother and Handmaid of God. The Assumption, then, may be called the dogma of Mary's presence.

That the relations we referred to — the real relations between Mary and her Son as well as the relation of reason between the Person of Christ and His Mother — cannot be true unless she is now present in body and soul, is also made plain by the opinion of St. Bernardine of Siena, which is reported by Pius XII in the following terms:

Similitudo nempe divinae Matris divinae Filii, ad animi corporisque nobilitatem dignitatemque quod attinet — ob quam quidem similitudinem ne cogitare quidem possumus caelestem Reginam a caelesti Rege separari — omnino postulat ut Maria "esse non debeat, nisi ubi est Christus".¹

The likeness between God's Mother and her divine Son, in the way of the nobility and dignity of body and of soul — a likeness that forbids us to think of the heavenly Queen as being separated from the heavenly King — makes it entirely imperative that Mary "should be only where Christ is."

In other words, it is only because the Virgin-Mother is now present, in person ("*personaliter ibi est*"), as Virgin and Mother — and not merely her soul — that the relations of origination and likeness between her and the humanity of Christ are realities in this day. This passage, as well as the other two already quoted, clearly implies that if only the soul of Mary were in Heaven, it would not be true to say that Mary herself, that the Virgin, the Mother, the Queen, is with her Son and intercedes for us. If *She* is to be *there*, she must now exist as a person — *i.e. secundum corpus et animam*.

C. D. K.

1. *Ibid.*, pp.765-766. (FENTON transl.)

Le problème de l'évolution*

PROPOS SUR LES SOLUTIONS FACILES, DANS LE
STYLE ET A L'ADRESSE DE L'AVANT-GARDE

C'est un temps inopportun que l'auteur a choisi pour me demander une préface à son livre sur l'évolution, plongé comme je le suis dans la lecture de travaux qui donnent l'apparence d'être définitifs sur « l'éclectique » de Stagire¹ et sur ce sage d'Aquin qui — pour des raisons d'opportunité que seule l'histoire peut faire comprendre — feignait d'être son « disciple ». Averti de cette circonstance, le lecteur pardonnera le biais que ma séduction à cette littérature pourrait laisser dans les pages qui vont suivre.

J'ose donc ouvrir cette préface par une prudente réserve sur le livre qu'elle doit présenter. (Il est vrai qu'une préface n'est pas un compte-rendu. Mais le préfacier n'a-t-il pas le droit de se montrer aimable sans compromettre son intégrité — surtout quand il s'agit d'« intégrité scientifique » ?) Dans la partie philosophique et théologique de son ouvrage monsieur l'abbé Otis s'est exposé à une critique générale qu'il ne semble pas avoir prévenue: l'auteur en effet paraît avoir manqué de s'adapter au climat intellectuel de son temps en voulant tenir compte, dans la discussion des problèmes qu'il aborde, de certaines questions fondamentales qu'on ne se pose plus et qui ont été apparemment abandonnées une fois pour toutes, à l'histoire. Son volume ne s'en trouvera-t-il pas inutilement alourdi ? alors que l'initiation à un certain genre de méthode de recherches scientifiques en matière d'histoire des idées lui aurait permis de s'éviter la gêne où inopinément il se met, d'abord en voulant discuter un problème qui date d'à peine deux siècles, et dont les positions n'ont cessé de changer (comme l'auteur aurait pu voir au volume premier de son ouvrage²), et ensuite en traitant cette question dans les termes de doctrines, que dis-je, de « conceptualisations » sans doute fécondes en leur temps (on ne veut pas nier la « fraîcheur » qu'elles ont eue; précisément, elles l'ont eue, car l'inexorable « dialectique de l'histoire » emporte tous les printemps) mais conceptualisations dont on dira qu'elles sont des abstractions outrées, liées à des contingences historiques et dépassées ? Que si l'auteur pouvait citer, en précédent, la tentative d'un P. Gardeil, par exemple, ne pourrait-on pas faire remarquer qu'elle fut faite, il y a plus d'un demi-siècle, et que tout ce qui précède n'est pas un exemple à suivre ?

Nous n'avons cure pour le moment du problème de l'évolution. Sans doute fait-il l'objet de ce livre, (et l'impression du lecteur, que

* Préface au volume II de *La doctrine de l'évolution: un point de vue philosophique et théologique*, de l'abbé LOUIS-EUGÈNE OTIS, Éditions Fides, Montréal 1950, 264 pages.

1. V. g. LÉON ROBIN, *Aristote*, Coll. « Les grands philosophes », Paris 1944.

2. *La doctrine de l'évolution: un exposé des faits et des hypothèses*.

M. Otis pourrait bien avoir quelque sympathie pour l'idée de l'évolution n'est peut-être pas sans fondement); mais la valeur de sa discussion du problème en cause ne dépendra-t-elle pas de la valeur des notions, des principes et doctrines fondamentaux que présuppose cette discussion? Nous ne pouvons résister à la tentation d'attaquer la question à sa racine. Or ce sont précisément les racines que M. l'abbé paraît avoir mal choisies.

On ne peut formuler en toute justice une telle réserve sans l'appuyer sur des exemples tranchants. Par bonheur, ils abondent dans ce livre; on n'a qu'à regarder la table des matières ou l'index alphabétique. Mais afin que le lecteur saisisse toute la portée de l'argument qui nous occupe, il convient de l'avertir que le propos de l'auteur n'a pas été de s'en tenir à une étude simplement historique. Non; il s'est aventuré plus loin et entend présenter une doctrine *per modum doctrinae* — comme on disait autrefois — un enseignement qui, d'après lui, serait valable même aujourd'hui. Non pas qu'on lui puisse faire grief de vouloir offrir une doctrine qui se pourrait soutenir pour un temps. Toutefois, son dessein n'est-il pas voué à l'échec du fait qu'il choisit, comme base, des positions et des enseignements qui heurtent l'intelligence contemporaine (nous entendons manifestement la « pensée vivante », celle qui est sensible aux « légitimes aspirations du jour », celle qui ne veut pas se laisser prendre dans le filet de la « pensée conceptuelle et statique », celle qui est essentiellement « dynamique », quoi, pour ne pas dire « existentielle »).

Veut-on des exemples? Il est question dans ce livre, « du rôle de la causalité finale dans l'œuvre de la nature », de « la matière, de la forme, et de la privation », de « l'appétit [*sic*] de la matière », du « mouvement d'altération », du « hasard »; et l'auteur est allé jusqu'à vouloir réintégrer les « causes universelles » et les « générations équivoques » dans les œuvres de la nature. On était en droit de croire, semble-t-il, que ces choses avaient été définitivement enterrées. Elles figurent encore dans certains manuels, mais même le Père Gredt avait serré les générations équivoques et dans sa philosophie de la nature il éludait la causalité finale, l'univers étant du reste une belle « machina ».

Pourquoi donc l'auteur n'a-t-il pas tenu compte de cette littérature tant appréciée de tout chercheur honnête, libre et avide de goûter « le fruit d'une méditation philosophique loyale, où l'âme tout entière est intéressée »¹? Le lecteur averti ne manquera pas de sentir que l'abbé Otis s'est laissé prendre dans « la machine à penser » d'Aristote; que « ces rouages qui s'appellent 'puissance' et 'acte', 'matière' et 'forme' », que « tout cela dissimule en effet une véritable mythologie logique, infiniment plus dangereuse que celle de Platon . . . », mythologie logique qui, surtout quand elle est enseignée par « le génie didactique d'Aristote », peut s'assimiler à « un sentiment d'aisance, celle-ci fût-elle apparente et superficielle »². On pourrait donc se demander si l'auteur, comme plusieurs personnes avant lui, n'est pas sous l'emprise du « verbalisme

1. L. ROBIN, *op. cit.*, « Conclusion », pp.299-302.

2. *Ibid.*

d'Aristote », de son « qualitativisme », des « vertus occultes », du « jeu des 'quiddités' », de sa « systématisation dogmatique, factice et prématurée, d'un savoir sans critique », de « ce bel aspect de la façade » et de « la confusion ou le désordre foncier de ce qu'il y a derrière ». Et quand on pense que l'abbé Otis semble avoir pris tellement au sérieux cet Aristote, dont « on peut douter qu'il ait été un philosophe vivant sa philosophie » ! Alors que « ce qui est par essence élan et aspiration exige de n'être pas emprisonné et étouffé dans des cadres tout préparés et bridé d'avance par des formules d'allure définitive »¹.

Mais il y a beaucoup plus grave. A peine ose-t-on le dire. L'auteur de ce livre semble ignorer le fait bien établi qu'Aristote était aristotélicien tandis que saint Thomas, lui, était, au contraire, thomiste; que celui-là était essentialiste, celui-ci, existentialiste. On sera gêné de constater que l'abbé Otis n'a dit mot de l'« existentialisme de saint Thomas » alors que c'est précisément la clé de voûte de toute sa pensée. Que s'il l'avait su, il aurait pu se dérober à l'humiliation que les dernières recherches — même « thomistes » — font subir au Philosophe. Il est vrai que cette divergence radicale et décisive est de découverte récente, mais l'auteur pourrait bien regretter le temps qu'il a dépensé à lire saint Thomas et d'avoir eu recours au saint Docteur pour mieux comprendre Aristote, quand il aurait pu s'en tenir à des commentateurs plus « objectifs »; il pourrait se reprocher d'avoir préféré le commentateur le plus intelligent; car, on aurait dû le lui dire, les plus intelligents risquent de manquer d'objectivité, emportés qu'ils sont par l'élan de leurs propres intuitions. Et qui plus est, M. Otis n'a pas même tenu compte du choix qui lui était laissé. Car d'après certains auteurs on ne peut se fier à saint Thomas commentateur pour mieux comprendre Aristote, ses commentaires étant thomistes; tandis que d'autres auteurs nous avertissent que les mêmes commentaires de saint Thomas sont au contraire aristotéliciens, en sorte qu'on ne peut pas non plus s'en servir pour connaître la pensée de saint Thomas. Ajoutons que les uns et les autres sont parfois les mêmes auteurs.

Soyons concrets et cernons un des exemples que nous avons cités. Prenons de préférence celui qui est à la fois le plus susceptible de heurter et le plus important pour la doctrine que l'auteur veut établir — celui de la causalité « équivoque ». Il est vrai que pour Aristote et saint Thomas rien ne peut se faire dans la nature sans qu'une intelligence séparée et cause universelle y soit actuellement à l'œuvre, en sorte que si tel chêne est vraiment la cause génératrice de tel autre chêne, et tel homme, de tel autre, ces agents ne pourraient exercer leur causalité particulière sans que s'exerce à l'endroit des mêmes individus engendrés l'action d'un agent séparé de toute matière et cause universelle. D'où l'adage: *Quodlibet opus naturae est opus alicujus substantiae intelligentis*. Et la raison qu'on en donnait est en somme assez simple ! La voici:

1. *Ibid.*

Aucun agent particulier et univoque ne peut être purement et simplement (« simpliciter ») la cause de l'espèce à laquelle appartient la chose dont il est la cause univoque. Ainsi, *cet* homme ne peut être la cause de la nature humaine; il serait, en effet, par là même, cause de tout homme, et, par conséquent, de lui-même, ce qui est impossible. A parler absolument et en toute rigueur (« per se loquendo »), *cet* homme-là est cause de *cet* homme-ci. Celui-ci est homme par ceci que la nature humaine est dans *cette* matière, laquelle est principe d'individuation. *Cet* homme donc n'est la cause d'un homme que pour autant qu'il est la cause de ce que la forme humaine devient dans *cette* matière. Ce qui revient à être le principe de la génération de *cet* homme. Il est donc évident que *cet* homme, et de même tout autre agent univoque dans la nature, n'est cause de génération que de cette chose-ci ou de cette chose-là. Or, il faut nécessairement qu'il y ait une cause qui soit proprement la cause efficiente de l'espèce humaine elle-même; ce que démontrent sa composition et la disposition de ses parties, lesquelles sont mêmes dans tous les individus, à moins d'un obstacle accidentel. Et cette raison vaut pour toutes les autres espèces de choses naturelles. Cette cause est Dieu, soit *médiatement*, soit *immédiatement*¹.

Voilà, pour celui qui l'admet, un argument à deux tranchants. Il exclut le naturalisme qui attribue aux seules « lois » subjectées dans les choses naturelles l'apparition même du premier individu d'une espèce. Mais il rejette tout autant le fixisme, qui ne fait appel à une causalité spirituelle que pour une première institution de l'espèce. Si nous avons bien compris, l'auteur accepte cet argument. C'est dire qu'il est encore plus loin d'un certain évolutionnisme que ne le sont les soi-disant fixistes. Il a besoin d'un agent incorporel pour la production naturelle de chaque individu de l'espèce ! En effet, marquons-le, tant qu'il ne s'agit pas de l'être même de la chose produite, mais uniquement de l'espèce, et de l'ordre qui se fait dans la nature, la causalité spirituelle n'est pas celle qu'on appelle créatrice, et qui est immédiate; c'est une causalité appliquée *naturellement* à une réalité corporelle et qui s'exerce au moyen du mouvement selon le lieu. En d'autres termes, M. Otis est obligé de recevoir l'adage: *Homo generat hominem ex materia, et sol*². Il peut refuser le soleil, mais il lui faudra de toute manière quelque entité matérielle, instrument d'un agent séparé équivoque, ou analogique — de peur que Socrate ne s'engendre lui-même³. Et voici que pour l'abbé Otis dont l'étude est lestée d'emprunts à de vieux auteurs qui n'étaient pas évolutionnistes, l'évolution, à condition que les théories soient suffisamment garanties par l'expérience, devient au point de vue philosophique curieusement aisée.

Mais que vaut à l'heure qu'il est cette argumentation d'une apparence si ferme ? Précisément, pourra-t-on dire, c'en est l'allure définitive

1. S. THOMAS, *Contra Gentiles*, III, cap.65.

2. ARISTOTE, *Physique*, II, ch.2.

3. S. THOMAS, *Ia*, q.104, a.1; *De Potentia*, q.3, a.7; q.5, a.1; *Opusc. de occultis operationibus naturae*.

qui la trahit. Certes, on conviendra que, pour un philosophe chrétien, l'autorité de saint Thomas devrait au moins faire réfléchir. Mais, à la réflexion, l'argument d'autorité est en philosophie le plus débile — c'est le même Docteur qui nous l'a dit. Aussi bien, la philosophie elle-même de saint Thomas est un système du XIII^e siècle, outre qu'il n'a pas eu à la choisir. La philosophie, à cette heure, n'était autre qu'Aristote, qui s'appelait le Philosophe. Et à regarder d'un peu plus près cet argument du saint Docteur, ne voit-on pas qu'il présuppose le Stagirite, celui des Livres *Z* et *H* de la *Métaphysique* ? Or, ce sont précisément ces deux livres qui font le cœur de la « mythologie logique ».

Apparemment, l'abbé Otis a négligé ce grand principe moderne que le certain est ennemi de la pensée ! « Si la philosophie est une aspiration sincère vers une vérité, dont on peut croire s'en être rapproché, mais qu'on ne se dira jamais certain d'avoir conquise, on osera porter sur la majesté d'Aristote une main sacrilège et douter qu'il ait été un philosophe vivant sa philosophie »¹. L'auteur aurait dû en tenir compte : Aristote « est avant tout 'professeur', et à ce titre il est, peut-on dire, dans la ligne de la Sophistique »². Pour tout dire en un mot, on ne peut douter, semble-t-il, que M. l'abbé Otis, par la position présupposée à la thèse qu'il défend, ne se soit enlisé dans ce que nos voisins du sud appellent un prédicament embarrassant.

Puisque nous touchons au propos des prédicaments, peut-être convient-il de rappeler à l'auteur cette opinion que les concepts fondamentaux du péripatétisme, et par conséquent tout le système qu'ils supportent, reposent, en fin de compte, sur certains accidents de la grammaire hellène. Il est vrai que de nos jours cette opinion est moins en vogue, mais peut-être aura-t-elle le mérite (c'est le privilège de toute erreur, semble-t-il) de nous faire remarquer que si la pensée d'Aristote n'est pas à ce point prisonnière du grec, elle ne peut échapper à la grammaire tout court. C'est donc là, et non ailleurs, qu'il faudrait pouvoir chercher le fondement de toute sa physique, de sa métaphysique, de sa morale, autant que de sa logique. Nous n'aurions donc qu'à dépasser ce grammaticisme, pour voir se dissoudre en un thème purement relationnel et dynamique toutes ses catégories soi-disant irréductibles³. On

1. L. ROBIN, *op. cit.*

2. *Ibid.*

3. Abel Rey, dans son introduction à la traduction française de *La docte ignorance* de Nicolas de Cuse (Paris, Alcan, 1930) disait ceci : « Nous avons déjà vu que [la théorie de la connaissance moderne], au contraire de la [théorie médiévale] et au contraire de l'aristotélisme, mais en appuyant la tendance platonicienne, cherche moins les résultats que la méthode, le « tout fait » que le « se faisant »... La connaissance n'a point pour but de nous définir une nature, un être (ce qui suppose un processus fermé, ou fermable), mais de nous amener à des lois et de lois en lois, toujours à des lois, des rapports... Les sensibles sont des symboles et non des êtres. Les intelligibles, non plus, ne sont pas des êtres. Ils sont précisément les liens créateurs et, pour employer un terme arithmétique que n'aurait peut-être pas renié Nicolas puisqu'il fait servir la mathématique au tout de la connaissance : des *facteurs*, des « passages » efficaces, et en qui réside toute efficacité, dans le monde naturel... Le relativisme auquel nous avons affaire est donc la connaissance d'une réalité où la recherche des natures n'a point de sens, parce que la réalité est, et n'est que l'ensemble des relations, des passages, du *posse* à l'acte... De là encore l'infinitude virtuelle de cet univers, puisque avec l'assimilation créatrice de l'esprit on ne peut entrevoir de limite dans les rapports des choses. Et cette autre idée encore que l'unité du monde n'est pas une unité « chosiste », mais une harmonie dynamique » (pp.22-25).

verrait, en somme, beaucoup de choses! et, entre autres, que l'être, comme la pensée, est essentiellement évolution — surtout l'être qui est l'*esse* qu'Aristote n'a pas connu bien qu'il en ait si souvent parlé —, que l'être, pour tout dire, n'est qu'un trou dans le non-être, et que le vrai est dans le cauchemar de Macbeth: « and nothing is but what is not ». Pour ma part, j'ose ajouter que cette « position audacieuse, et pourtant si féconde en un sens », est assez malaisée à réfuter, pour raison de non-lieu. D'une part, en effet, cette position n'est jamais établie tout à fait, tandis que d'autre part il ne faudrait pas que jamais elle le fût, de peur qu'elle ne devînt certaine, définitive, et, par conséquent, ne se contredît elle-même — encore que la contradiction, dès lors qu'elle est « incarnée et vécue », soit le principe de toute fécondité ! Aussi bien, plus on fait jouer à la grammaire ce rôle de restriction et de fabricant de mythes, moins on se soucie de savoir ce qu'elle est.

J'entends protester le lecteur sympathique à la thèse de l'abbé Otis: le préfacier se bat contre des moulins à vent, puisque l'auteur s'adresse manifestement aux thomistes. Sans doute. Mais il n'est peut-être pas inutile de rappeler même à ces derniers cet air qu'ils doivent avoir aux yeux d'une avant-garde qu'ils prennent trop souvent au sérieux — et parfois pas assez; de leur faire savoir qu'il existe encore des personnes qui se croient disciples de ce Thomas qui fut le plus fidèle et le très humble disciple d'Aristote.

CHARLES DE KONINCK.

Trois-Rivières, le 10 juillet 1950.

La certitude de l'Assomption, avant et après la définition

Pourquoi cette proclamation de l'Assomption comme dogme de foi ? En effet, tout catholique y croyait déjà. Faut-il comprendre qu'avant la récente définition solennelle, l'Assomption n'était pas certaine ? Aucunement. Nous y croyions déjà avec au moins la certitude de la foi infallible de l'Église. Il faut distinguer, en effet, quatre degrés de certitude, radicalement différents :

(a) Il y a pour nous d'abord la certitude *naturelle*, comme la certitude de l'impossibilité d'être et de n'être pas en même temps et sous le même rapport ; la certitude que j'ai d'exister. C'est la certitude qui est au principe de toute science naturelle. Elle a pour nous son fondement immédiat dans les choses créées, dont nous sommes.

(b) En second lieu il y a la certitude de la *foi théologale* : c'est la certitude des vérités que Dieu même nous a dites, telles la Très Sainte Trinité, l'Incarnation du Verbe, la Maternité divine de la Vierge, son Immaculée Conception, etc. Cette certitude a son fondement immédiat en Dieu, vérité incréée. A la question : « Pour quelle raison croyons-nous ces vérités ? » l'Église répond : *Quia visum est Spiritui Sancto et nobis* — c'est la vérité que le Saint-Esprit a révélée, et Nous avons l'autorité de la proposer comme telle (*Actes*, xv, 28). *Quand un ange venu du ciel vous annoncerait un autre Évangile que celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème !* (*Aux Galates*, i, 8). C'est la plus grande des certitudes.

(c) Or, ces vérités formellement révélées peuvent servir de principes d'où l'on peut inférer des conclusions dans lesquelles sont manifestées certaines vérités virtuellement contenues dans les vérités strictement divines. C'est la certitude de la *théologie*. La certitude de ces conclusions théologiques est très grande, mais, en comparaison de la certitude de la foi théologale, elle est diminuée. En effet, le théologien est certain de ces conclusions, non parce qu'elles sont des vérités que Dieu même nous a dites, mais parce que de ces vérités divines le théologien a bien déduit ses conclusions en appliquant correctement les règles de notre logique. Bien qu'elle soit diminuée par la médiation de cette vérité créée on peut néanmoins affirmer qu'elle reste surnaturelle en raison de son principe formellement révélé.

(d) Il y a enfin la certitude de la *foi de l'Église*, qu'on appelle, parfois, *ecclésiastique*. La certitude de cette foi est fondée sur les promesses du Christ qui demeure avec son Église, jusqu'à la fin. *Qui vous écoute, m'écoute* (*LUC*, x, 16). Dès que le bien commun de l'Église est engagé, l'enseignement de celle-ci, en matière de foi et de mœurs, et de tout ce qui s'y rattache, est infallible — même quand il ne s'agit pas de vérités

proposées comme étant formellement révélées. C'est le cas des encycliques, des doctrines théologiques approuvées et proposées par le magistère ordinaire; de « la méthode, de la doctrine, et des principes » de saint Thomas. Quant à l'Assomption, elle était certaine, *au moins* de foi ecclésiastique, même avant la définition du 1er novembre 1950. On pourrait dire la même chose à propos de la Médiation universelle de Marie, qui, elle aussi, est déjà certaine, au moins de foi ecclésiastique.

Grâce à la promulgation du dogme, nous savons maintenant que l'Assomption de la Vierge-Mère est une vérité proprement divine, formellement révélée; certaine, donc, de foi théologique: nous savons désormais d'une manière très explicite qu'elle est une vérité que Dieu même nous a dite. Le seul doute dont il pouvait être question, avant la définition, était de savoir si cette vérité est formellement révélée, ou bien si nous la tenons seulement par la certitude, très grande, infaillible, de la foi de l'Église. La différence est infinie.

C. D. K.

SOMMAIRE DES REVUES

ANGELICUM, publiée par le Collège Pontifical « Angelicum », 1, Salita del Grillo, Rome: Vol. XXVII, fasc. 1, janvier-mars 1950: G. M. SÖLCH, *Die Liturgie des Dominikanerordens Eine Gesamtdarstellung*.— P. E. DE GROOT, *Un article inédit de saint Thomas: « Utrum aliquid de libro vitae deleri possit » (suite et fin)*.— A. A. CROSARA, *De Tributis solvendis reditu minimo familiari immuni servato simul cum omnium redituum proportionem*.— M. SANCHEZ, *De imperfectione morali*.— Avril-juin: B. PASCIAK, *Obœdientia religiosorum perfecta est-ne obœdientia stricte dicta*.— P. G. M. SÖLCH, *Die Liturgie des Dominikanerordens Eine Gesamtdarstellung*.— P. M. DE ANDREA, *Sogetto e oggetto della metafisica secondo S. Tommaso*.— P. G. CALA ULLOA, *La vera prova ontologica dell'esistenza di Dio*.

ANNÉE (L') THÉOLOGIQUE, publiée par la Société Augustinienne d'études de théologie et de spiritualité, à Lormoy, par Monthéry (S.-et-O.): XI^e année, 1950, fasc. 1: V. WHITE, *Le concept de la Révélation chez saint Thomas*.— H. HOLSTEIN, *Le Christ, tête de tous les hommes*.— F. CAYRÉ, *Les forces spirituelles auxiliaires*.— Fasc. 2: G. BARDY, *Un message? Oui, mais lequel?*— V. WHITE, *Le concept de la Révélation chez saint Thomas*.— H. HOLSTEIN, *La théologie fondamentale depuis 1945*.— J. CANTINAT, *Abraham à la lumière de l'Évangile*.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE, Librairie Armand Colin, 103, boul. Saint-Michel, Paris Ve: XLIII^e année, no 1, janvier-mars 1949: Séance du 22 mai 1948, *Les nombres et l'infini en physique et en mathématiques*. Exposé, M. E. BAUER; discussion, MM. BAYER, E. CARTAN, FRÉCHET, A. GEORGE, HADAMARD, KOYRÉ, LALANDE, PARODI, Mlle RENAULD. — Avril-juin: Séance du 29 janvier 1949, *Les nouveaux problèmes de la recherche hégélienne*. Exposé, M. G. LUKACS; discussion, MM. BRÉHIER, HYPOLITE, WAHL. — Séance extraordinaire du 2 février 1950, *L'individu et l'État moderne*. Exposé, M. BERTRAND RUSSELL.

DIALECTICA, revue internationale de philosophie de la connaissance, Neuchâtel, Suisse: 1950, Vol. IV, no 1: F. GONSETH, *L'épistémologie génétique et la méthodologie dialectique*.— J. VUILLEMIN, *La dialectique négative dans la connaissance de l'existence*.— P. BERNATS, *Zur methodischen Diskussion*.— L. BOPP, *Lettre ouverte à M. Preissmann*.— A. PREISSMANN, *Réponse à la lettre de M. Bopp*.— J. KRÖNER, *Zur Logik von J. Piaget*.— H. FRÈRE, *De la fine à la grosse complémentarité*.— M. GEX, *La morpho-psychologie du Dr Louis Corman*.

DIVUS THOMAS, publiée par le Collegio Alberoni, Plaisance, Italie: LIII^e année, janvier-mars 1950: R. MASI, *Intorno al movimento locale*.— G. ROMITI, *De dependentia « imperii » ab intellectu et voluntate*.— I. BONETTI, *Il concorso divino predeterminante*.— A. PEREGO, *La possessione angelica*.— J. BATAINI, *A propos de la possession angélique*.— Avril-juin 1950: U. VIGLINO, *La conoscenza e i suoi problemi*.— R. MASI, *Intorno al movimento locale*.— T. GALLUS, *Ad definibilitatem Assumptionis ex Protoevangelio demonstrandum*.— A. MANCINI, *L'indissolubilità del matrimonio e sue eccezioni*.— U. DEGL'INNOCENTI, *De infinito in quantitate*.— E. CARRUCCIO, *Discussione sull'argomento gnoseologico dell'esistenza di Dio*.— M. CRENNNA, *Nuova analisi critica del criterio gnoseologico d'esistenza*.

DIVUS THOMAS, publiée par des professeurs de l'Université de Fribourg en Suisse, sous la direction du Dr G. M. Häfele, O.P.: III^e Série, Vol. XXVIII, no 1, mars 1950: G. L. BAUER, *Das heilige Meßopfer, im Lichte der Grundsätze des hl. Thomas über das Opfer*.— F. VON GUNTEN, *La notion de personne dans la Trinité d'après Alexandre de Halès*.— A. M. HORVÁTH, *Der Möglichkeitsbeweis in der Theologie*.— A. KOLPING, *Der aktive Anteil der Gläubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfers*.— Juin: A. M. HORVÁTH, *Der Möglichkeitsbeweis in der Theologie*.— A. KOLPING, *Der aktive Anteil der Gläubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfers*.— F. VON GUNTEN, *La notion de relation dans la Trinité d'après Alexandre de Halès*.— A. FRIES, *Eine Vorlesung Alberts des Großen über den biblischen Kanon*.

DOMINICAN STUDIES, publiée par les Dominicains d'Angleterre aux Blackfriar Publications, St. Giles, Oxford: Vol. III, no 1, janvier-mars 1950: I. HISLOP, *Man, the Image of the Trinity, According to St Thomas*.— C. KOPP, *Christian Sites Around the Sea of Galilee: II. Bethsaida and El-Minyeh*.— B. SMALLEY, *Some Thirteenth-Century Commentaries on the Sapiential Books* (cont.).— Avril-juin: *Galileo's « Dialogues Concerning the Two Principal Systems of the World »*.— P. BANKS, *On the Philosophical Interpretation of Logic: An Aristotelian Dialogue*.— D. DOUIE, *John XXII and the Beatic Vision*.

ESTUDIOS ECLESIASTICOS, publiée par les facultés de Théologie des Jésuites en Espagne, aux Éditions Fax de Madrid: Vol. XXIV, no 92, janvier-mars 1950: M. NICOLAU, *La novedad en Teología*.— J. SOLANO, *Actualidades cristológico-soteriológicas*.— J. ALONSO, *Un esbozo de teología de la Gracia en la acción de la Sabiduría divina, según Prov 1-9*.— Avril-juin: J. LEAL, *El sentido soteriológico del cordero de Dios en la exégesis católica* (IO 1, 29, 36).— R. GIRONELLA, *El empleo del vitalismo y del relativismo para la expresión de las verdades naturales y de las verdades reveladas*.

FRANCISCAN STUDIES, publiée par The Franciscan Institute, St. Bonaventure, New-York: Vol. X, no 1, mars 1950: G. L. HUDDARD, *Science and Faith*.— O. SUK, *The Connection of Virtues According to Ockham*.— D. VAN DEN EYNDE, *On the Attribution of the Tractatus De Sacramento Altaris to Stephen of Bauge*.— K. F. LYNCH, *A Terminus ante quem for the Commentary of Alexander of Hales*.— Juin: O. SUK, *The Connection of Virtues According to Ockham*.— D. ZENO, *Newman's Psychological Discovery: the Illative Sense*.— H. LIO, *De elementis traditionalibus iustitiae in primaeva schola franciscana*.

GIORNALE DI METAFISICA, publiée sous la direction du Dr M. F. Sciacca, de l'Université de Gênes: Ve année, no 1, janvier-février 1950: M. DE CORTE, *Les bases préjudicatives de la communication*.— A. GUZZO, *Il problema della comunicazione delle coscienze*.— R. JOLIVET, *La communication avec autrui*.— R. LE SENNE, *La connaissance d'autrui*.— M. NÉDONCELLE, *Les données de la conscience et le don des personnes*.— Mars-avril: C. MAZZANTINI, *Magnanimità e modestia della filosofia*.— A. VALENSIN, *Maurice Blondel e la dialettica dell'azione*.— Mai-juin: A. GUZZO, *Sacrificio e vocazione*.— A. M. ALONSO, *Ciencia y sabiduría*.

GREGORIANUM, publiée par les professeurs de l'Université Pontificale Grégorienne, Rome: 1950, Vol. XXXI, no 1: K. TRUHLAR, *Das mystische Leben der Mutter Gottes*.— F. ASENSIO, *Tradición sobre un pecado sexual en el Paraíso*.— J. ALFARO, *La gratuidad de la visión intuitiva de la esencia divina y la posibilidad del estado de naturaleza pura según los teólogos tomistas anteriores a Cayetano*.— H. JEDIN, *Ein spanischer Epilog zur zweiten Tagungsperiode des Konzils von Trient*.— No 2: F. ASENSIO, *Tradición sobre un pecado sexual en el Paraíso, III*.— F. COURTNEY, *An Unpublished Treatise of Cardinal Robert Pullen*.— J. ALFARO, *La gratuidad de la visión intuitiva de la esencia divina y la posibilidad del estado de naturaleza pura según los teólogos tomistas anteriores a Cayetano. II*.

HARVARD (THE) THEOLOGICAL REVIEW, publiée par The Faculty of Divinity, Harvard University, Cambridge, Mass.: Vol. XLIII, no 1, janvier 1950: C. H. BUCK, Jr, *The Collection for the Saints*.— W. TELFER, *Paul of Constantinople*.— J. C. RUSSELL, *Phases of Grosseteste's Intellectual Life*.— Avril: C. ROTH, *The Disputation of Barcelona (1263)*.— J. H. OTWELL, *New-Orthodoxy and Biblical Research*.

HIBBERT (THE) JOURNAL, revue de religion, théologie et philosophie, éditée par G. Stephens Spinks, Londres: Vol. XLVIII, janvier 1950: C. D. BROAD, *Egoism as a Theory of Human Motives*.— I. TRETHOWAN, *Physics and Metaphysics*.— J. N. FINDLAY, *Dr Joad and the Verification Principle*.— T. W. B. OSDORN, *The « Good » Life*.— C. ARDEN-CLOSE, *Life in a Living Universe*.— N. V. BANERJEE, *The Essential Buddha*.— T. H. CROXALL, *Kierkegaard on « Authority »*.— R. I. MARKUS, *Facts, Things and Persons*.— H. H. DUBS, *Miracles. A Contemporary Attitude*.— Avril: R. CHURCH, *William Wordsworth*.— H. L. STEWART, *How the Roman Catholic Church Makes Converts*.— H. DAVIES, *Ministers of To-morrow*.— S. G. SOAL, *The Present Status of Telepathy*.— A. LUNN, *Miracles. The Scientific Approach*.— J. STEWART-WALLACE, *Religion and a Philosophy of*

Synthesis.—E. M. ROWELL, *Meditation on Berdye's « Three Times »*.—W. SCHENK, *The Erasmus Idea*.—C. I. SMITH, *A Note on the Self and the Person*.—S. H. MELLONE, *A Forgotten Free Catholic*.—G. E. FASNACHT, *Lord Acton on Freedom and Conscience*.—H. KNIGHT, *The Relevance of Pascal*.

JOURNAL (THE) OF PHILOSOPHY, 515 W. 116th St., New-York 27: Vol. XLVII, no 1, 5 janvier 1950: H. D. AIKEN, *Evaluation and Obligation: Two Functions of Judgements in the Language of Conduct*.—19 janvier: H. M. LYND, *The Nature of Historical Objectivity*.—2 février: C. A. BAYLIS, *Rational Preference, Determinism, and Moral Obligation*.—R. F. CREEGAN, *On the Power of Values*.—16 février: D. H. NEWHALL, *Requiredness, Fact and Value*.—2 mars: D. CORY, *Some Notes on the Deliberate Philosophy of Santayana*.—16 mars: S. M. BROWN, Jr, *C. I. Lewis's Esthetics*.—H. KAMINS, *Relational Properties as Qualities in Professor Lewis's Theory of Value*.—30 mars: A. MOORE, *Verifiability and Phenomenalism*.—13 avril: R. McKEON, *Conflicts of Values in a Community of Cultures*.—S. ZINK, *Intuition and Externalization in Croce's Aesthetic*.—27 avril: G. BEISWANGER, *The Logic of Conscience*.—J. E. SMITH, *Is Existence a Valid Philosophical Concept?*—11 mai: W. H. SHELDON, *The Absolute Truth of Hedonism*.—25 mai: E. M. ADAMS, *Word-Magic and Logical Analysis in the Field of Ethics*.—H. JONAS, *Causality and Perception*.—8 juin: J. W. MILLER, *Logical Dualism*.—22 juin: D. L. MILLER, *Novelty and Continuity*.—A. PAP, *Logic and the Concept of Entailment*.

MEASURE, revue trimestrielle publiée par Henry Regnery Company, 20 West Jackson Boulevard, Chicago 4, Illinois: Vol. I, no 1, hiver 1950: R. M. HUTCHINS, *T. S. Eliot on Education*.—B. GUTTMANN, *Europe's Balance Sheet*.—J. U. NEF, *The Enlightenment and the Progress of War. I*.—E. A. DUDDY, *Authority and Responsibility of Business*.—C. F. VON WEIZSÄCKER, *The Experiment: Its Nature and Its Limits*.—R. REDFIELD, *Social Science Among the Humanities*.—E. GILSON, *Artists and Saints*.—J. NEHRU, *The State of India*.—No 2: W. E. HOCKING, *Aids and Obstacles to World Civilization*.—C. McILWAIN, *Sovereignty in the World Today*.—M. DeWOLFE HOWE, *The Positivism of Mr. Justice Holmes*.—R. M. HUTCHINS, *The University and the Mind of the Age*.—R. CERCLER, *Toward a New Agriculture*.—J. U. NEF, *The Enlightenment and the Progress of War*.—P. H. VON BLANCKENHAGEN, *Picasso and Rilke*.—W. FOWLIE, *Recent French Literature*.

MÉLANGES DE SCIENCE RELIGIEUSE, publiée par les Facultés catholiques de Lille, 1, rue François-Baès: VIIe année, cahier 1, mars 1950: Hommage à Monseigneur Delépine: O. LIEVIN, *L'œuvre scientifique de Mgr Delépine*.—R. VANCOURT, *Science et philosophie*.—P. BAYART, *S. S. Pie XII en face de la science*.—V. CORDONNIER, *Les universités en Utopie*.—G. DESBONNETS, *Montaigne et les médecins*.—P. TIBERGHIEU, *L'évolution du secret médical*.—A. CARPENTIER, *La vie des plantes au cours des âges géologiques*.—R. MOUTERDE, *L'évolution chez les primates supérieurs et chez l'homme*.—A. DELATTRE, *Forme et volume du crâne*.—A. LE GRAND, *Le respect de la personne humaine en psychiatrie*.—L. LANGERON, *Glandes endocrines et personnalité*.—H. BOULANGE, *Les fondements biologiques de la famille humaine*.

MODERN (THE) SCHOOLMAN, publiée par St. Louis University, Missouri: Vol. XXVII, no 3, mars 1950: W. J. ONG, *Myth and the Cabalas: Adventures in the Unspoken*.—H. VEATCH, *In Defense of the Syllogism*.—V. CAUCHY, *The Nature and Genesis of the Skeptic Attitude*.—Mai: H. G. WOLZ, *The Universal Doubt in the Light of Descartes's Conception of Truth*.—A. H. CHROUST, *The Meaning of Some Quotations from St. Augustine in the "Summa Theologica" of St. Thomas*.—V. CAUCHY, *The Nature and Genesis of the Skeptic Attitude (cont.)*.

NEW (THE) SCHOLASTICISM, publiée par The American Catholic Philosophical Association, The Catholic University of America, Washington 17, D.C.: Vol. XXIV, no 1, janvier 1950: R. R. BAKER, *The Naturalism of Roy Wood Sellars*.—P. JACOBY, *A Triangle of Opposites for Types of Propositions in Aristotelian Logic*.—A. J. McNICOLL, *The Uneasiness of Science*.—Avril: J. B. McALLISTER, *Northrop's Concepts by Intuition*.

and Concepts by Postulation.— J. A. McWILLIAMS, *Formless Matter and Communism*.— H. JOHNSTON, *Locke's Teaching on Property*.— R. R. BAKER, *The Naturalism of Roy Wood Sellars*.— G. J. GUSTAFSON, *A Note on Chance*.

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE, publiée par les Facultés S. J., S.-Albert-de-Louvain, Louvain: 82^e année, no 1, janvier 1950: G. GILLEMAN, *Erôs ou Agapè. Comment centrer la conscience chrétienne*.— M. BECQUÉ, *Le mystère de la messe*.— PH. DE RÉGIS, *L'Église catholique et la Russie*.— G. LAMBERT, *Les manuscrits du désert de Juda. III. Découverte et exploration de la grotte*.— **Février**: *Erôs ou Agapè. Comment centrer la conscience chrétienne (suite)*.— J. DUHR, *La « Dormition » de Marie dans l'art chrétien*.— J. LEVIE, *Le P. J. de Ghellinck d'Eiseghem, S. I. (1872-1950)*.— E. DE MOREAU, *La réhabilitation de Photius*.— E. BONÉ, *Quelques précisions techniques sur la narco-analyse*.— M. THIÉFRY, *La narco-analyse et la morale*.— G. LAMBERT, *Les manuscrits du désert de Juda. IV. Tient-on un nouveau chapitre de l'histoire de la grotte*.— **Mars**: E. DE MOREAU, *Les « Années Saintes »*.— G. LAMBERT, *Jubilé hébreu et jubilé chrétien*.— E. BOULARAND, *Caractère sacramentel et mystère du Christ*.— R. THIRIAULT, *Le vrai Dieu est discret*.— J. LECLER, *Érasme et la crise de l'unité chrétienne au XVI^e siècle*.— **Avril**: E. MERSCH, *Connaissance et conscience*.— A. DE BOVIS, *Le sens catholique du travail et de la civilisation*.— F. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*.— P. BROUTIN, *Le concile de Bordeaux en 1624. Recherches sur la tradition pastorale en France après le concile de Trente*.— **Mai**: E. RIDEAU, *Science, Philosophie et Religion*.— A. DE BOVIS, *Le sens catholique du travail et de la civilisation (suite)*.— F. BOULARD, *Les vocations sacerdotales en France. Le bilan d'un demi-siècle*.— G. LAMBERT, *Les manuscrits du désert de Juda. V. Identification des derniers rouleaux*.— **VI. L'âge des manuscrits de Qumrân**.— **Juin**: J. LÉCUYER, *Le sacerdoce céleste du Christ selon Chrysostome*.— L. DE SOUSBERGHE, *Propriété de « droit naturel »*.— *Thèse néo-scholastique et tradition scolastique*.— M. VERDUN, *Infatuation, insatisfaction, instabilité et... anisocranie*.— L.-F. DELTOMBE, *Situation religieuse en Suède. I. Le protestantisme suédois*.

PENSAMIENTO, publiée par les facultés de Philosophie de la Compagnie de Jésus en Espagne aux Éditions Fax de Madrid: Vol. VI, no 21, janvier-mars 1950: J. MUÑOZ, *Origen de nuestras ideas según Suarez y Balmes*.— J. R. GIRONELLA, *Ensayo de Antropología metafísica*.— R. PUIGREFAGUT, *Crisis del determinismo en la física contemporánea?*— **Avril-juin**: O. N. DERESI, *El racionalismo, raíz del sistema cartesiano*.— L. M. GÓMEZ, *La luz natural, supercriste de la duda cartesiana*.— J. MUÑOZ, *La esencia de la mente humana, según Descartes*.

PHILOSOPHY, publiée par The Royal Institute of Philosophy, Londres: Vol. XXV, no 92, janvier 1950: F. C. COPLESTON, *The Human Person in Contemporary Philosophy*.— J. N. FINDLAY, *Values in Speaking*.— R. CORKEY, *Moral Intuitions*.— S. E. HOOPER, *A Reasonable Theory of Morality (Alexander and Whitehead)*.— **Avril**: C. D. BROAD, *Some Common Fallacies in Political Thinking*.— C. A. CAMPBELL, *The Claims of Reason*.— J. R. JONES, *Our Knowledge of Other Persons*.— W. KNEALE, *Objectivity in Morals*.

PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGICAL RESEARCH, publiée par l'Université de Buffalo, Buffalo, N. Y.: Vol. X, no 3, mars 1950: J. HOSPERS, *Meaning and Free Will*.— M. CAPEK, *Stream of Consciousness and « Durée Réelle »*.— E. G. MESTHENE, *On the Status of the Laws of Logic*.— D. S. ROBINSON, *Kant and Demonax. A Footnote to the History of Philosophy*.— R. RUDNER, *The Ontological Status of the Esthetic Object*.— F. I. G. RAWLINS, *Episteme and Techne*.— A. M. RITCHIE, *Language, Logic, and Existentialism*.— **Juin**: L. S. FEUER, *The Philosophy of Morris R. Cohen: Its Social Bearings*.— J. G. CLAPP, *Some Notes on Plato's Protagoras*.— A. PAP, *Logic and the Synthetic "A Priori"*.— W. SELLARS, *Quotation Marks, Sentences, and Propositions*.— T. Z. LAVINE, *Knowledge As Interpretation: An Historical Survey, Part I*.— S. K. SAKSENA, *Dialectical Materialism*.

PHILOSOPHY OF SCIENCE, publiée par The Philosophy of Science Association, Williams & Wilkins Co., Baltimore, Md.: Vol. XVII, no 1, janvier 1950: W. H. WERKMEISTER, *An Epistemological Basis for Quantum Physics*.— A. GRÜNBAUM, *Realism and Neo-Kantia-*

nism in Professor Margenau's Philosophy of Quantum Mechanics.— H. FEIGL, *Existential Hypotheses*.— P. W. BRIDGMAN, *Impertinent Reflections on History of Science*.— L. W. BECK, *Constructions and Inferred Entities*.— J. E. FREUND, *On the Confirmation of Scientific Theories*.— G. SIMPSON, *The Scientist: Technician or Moralist?*— M. GARDNER, *Order and Surprise*.— Avril: C. BERENDA, *A Five-Fold Skepticism in Logical Empiricism*.— D. L. MILLER, *The Behavioral Dimension of Prediction and Meaning*.— N. LAWRENCE, *Whitehead's Method of Extensive Abstraction*.— Symposium: *Existential Hypotheses*, MM. C. W. CHURCHMAN, P. FRANK, C. G. HEMPEL, E. NAGEL, A. G. RAMSPERGER, H. FEIGL.

REVIEW (THE) OF METAPHYSICS, 201 Linslay Hall, Yale University, New Haven, Conn.: Vol. III, no 3, mars 1950: W. M. URBAN, *Metaphysics and History*.— G. E. MUELLER, *Knowledge and Wisdom*.— J. OWENS, *The Reality of the Aristotelian Separate Movers*.— W. M. WALTON, *Being, Essence and Existence for St. Thomas Aquinas*.— F. B. FITCH, *Actuality, Possibility and Being*.— Juin: G. BURCH, *The Christian Philosophy of Love*.— I. STEARNS, *The Person*.— R. FRONDIZI, *On the Nature of the Self*.— E. F. MOLNAR, *The Structure of Human Wakefulness*.— H. G. WOLZ, *The Double Guarantee of Descartes' Ideas*.— G. HINRICHS, *The Logical Positivism of Berkeley's "De Motu"*.

REVISTA ECCLESIASTICA BRASILEIRA, publiée par le Clergé catholique, Editora Vozes Ltda, Petropolis, Brésil: Vol. X, fasc. 1, mars 1950: Numéro spécial sur le 1er Congrès brésilien de Théologie: M. KOHNEN, *O Moderno Movimento Assuncionista*.— A. CHARBEL, *A Assunção de Nossa Senhora e o Antigo Testamento*.— M. HOEPERS, *A Assunção de Nossa Senhora e o Novo Testamento*.— J. M. LIMA, *A Assunção de Nossa Senhora nos Dez Primeiros Séculos*.— U. THIESEN, *A Assunção de Nossa Senhora e a Liturgia da Sua Festa*.— Juin: O. MOTTA, *Santificação do Clero*.— H. PIRES, *Professores de Teologia no Brasil Colonial*.— L. MOUSINHO, *A Vocação Sacerdotal e a Família*.— M. M. GOMES, *A Argumentação de Jesus no Sermão da Montanha*.— L. DA C. SORNAS, *O Batismo, Sacramento de Desejo da Eucaristia*.

REVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA, publiée par la faculté de Philosophie de l'Université du Sacré-Cœur de Milan: XLIIe année, fasc. 1, janvier-mars 1950: E. GALLI, *Il concetto di « effort » in Maine de Biran*.— A. M. SERRA, *Al limite tra la materia inanimata e la cellula vivente*.— G. PICCOLI, *Indirizzo filosofico predominante nella Germania odierna*.— A. BONETTI, *La persona, il pensiero, la realtà in due opere recenti*.— G. SOLERI, *Rivendicazione di Vico*.— Mars-avril: G. VECCHI, *Per una interpretazione dell'estetica Kantiana*.— C. CALVETTI, *Il fenomenismo religioso di Blaise Pascal*.— G. ALVAREZ, *La filosofia della matematica in San Tommaso*.— G. GIORGI, *Dallo spazio fisico alla materia*.— Mai-juin: C. FERRO, *Intorno ad alcune recenti interpretazioni del pendiero cartesiano*.— L. MINIO-PALUELLO, *Note sull'Aristotele latino medioevale*.— G. MELZI, *L'immortalità dell'anima nella filosofia di Henri Bergson*.— A. M. SERRA, *I virus e alcuni aspetti del problema della vita*.

REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA, publiée par la faculté pontificale de Philosophie de Braga, Portugal: T. VI, fasc. 1, janvier-mars 1950: A. D. MAGALHAES, *O Pensamento de Leonardo Coimbra*.— L. COIMBRA, *O Homem às Mãos com o Destino*.— D. MARTINS, *É possível um Direito existencialista?*— C. GIACON, *Fundamentação do Problema Moral*.— Avril-juin: L. KORÍNEK, *A Ideia de Deus na Filosofia de Nicolau Berdiaeff*.— D. MARTINS, *Angústias do Filósofo cristão*.— M. MARTINS, *O « Livro das Confissões » de Martim Pérez*.— C. ABRANCHES, *O Critério da Convergência*.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE, Librairie Armand Colin, 103, boul. Saint-Michel, Paris Ve: LVe année, no 1, janvier-mars 1950: B. RUSSELL, *Le principe d'individuation*.— C. HARTSHOME, *Le principe de relativité philosophique chez Whitehead*.— F. CESSÉLIN, *La bifurcation de la Nature*.— A. KOYRE, *Le chien, constellation céleste, et le contact humain*.— R. LENOIR, *L'événement*.— Avril-juin: E. MINKOWSKI, *Le contact humain*.— J. PÉPIN, *Le problème de la communication des consciences chez Plotin et saint Augustin*.— J. VALLIN, *Essai sur le non-être et le néant*.— L. MALVERNE, *L'être, l'interrogation et la mort*.

REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER, publiée sous la direction de MM. Bréhier et Masson-Oursel, aux Presses Universitaires de France, Paris: 1950, nn. 1 à 3, janvier-mars: C. PERELMAN et L. OLBRECHTS, *Logique et rhétorique*. — R. LENOBLE, *Psychanalyse et science de l'homme*. — J. SIVADJIAN, *Les mouvements d'entraînement et les mouvements composés*. — Avril-juin: H. DAUDIN, *L'entreprise philosophique: ses difficultés et leurs conséquences*. — M. BOLL et J. REINHARDT, *A propos des logiques polyvalentes: les modalités et la vraisemblance*. — M. SIMIAN-WENCELIUS, *La place de la valeur dans un monde de faits d'après W. Köhler*.

REVUE PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN, publiée par la Société philosophique de Louvain aux Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie: T. XLVIII, février 1950: R. ZAVALLONI, *La métaphysique du composé humain dans la pensée scolastique préthomiste*. — J. LADRIÈRE, *Rationnel et irrationnel en mathématique*. — G. DELEDALLE, *Réflexions sur l'abstraction et la nature de l'abstrait. A propos de la philosophie de J. Laporte*. — A. MANSION, *L'évolution de l'épistémologie thomiste du XIXe au XXe siècle*. — Mai 1950: E. BRISBOIS, *Qu'est-ce que l'existence?* — S. STRASSER, *Le point de départ en psychologie métaphysique*. — A. WYLLEMAN, *L'élaboration des valeurs morales*. — L. MINIO-PALUELLO, *Les « trois rédactions » de la traduction médiévale gréco-latine du « De Generatione et Corruptione » d'Aristote*. — G. VERBEKE, *Authenticité et chronologie des écrits de saint Thomas d'Aquin*. — L. DE RAEYMAEKER, *Une « psychologie réflexive »*. — H. LACROIX, *Pensée implicite et perception visuelle*.

REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES, publiée par les Dominicains français du Saulchoir, Etioles (S.-et-O.): T. XXXIV, no 1, janvier 1950: H. F. DONDAINE, *Un inédit de Scot Erigène*. — M. L. G. DES LAURIERS, *« Ce qui est mû est mû par un autre »*. — C. SPICQ, *Bulletin de théologie biblique*. — P. M. GY, *Bulletin de liturgie*. — D. H. SALMAN, *Bulletin de psychologie*. — F. J. DUBOIS, *Bulletin d'histoire de la philosophie grecque*.

REVUE DES SCIENCES RELIGIEUSES, publiée sous la direction des professeurs de la faculté de Théologie catholique de l'Université de Strasbourg, Strasbourg (Bas-Rhin): XXIVe année, nn. 1-2, janvier-avril 1950: P. SEJOURNÉ, *Les trois aspects du péché dans le « Cur Deus homo »*. — E. AMANN, *L'affaire Nestorius vue de Rome (suite)*. — J. ROHMER, *L'intentionnalité des sensations. Esquisse d'une théorie phénoménologique*.

REVUE THOMISTE, publiée par les Dominicains de l'École de Théologie de St-Maximin, Var, France: T. XLIX, nn. 1-2, 1949: F. M. BRAUN, *L'eau et l'esprit*. — M. R. GAGNEBET, *L'amour naturel de Dieu chez saint Thomas et ses contemporains. II*. — M. CORVEZ, *Le motif de l'Incarnation*. — C. JOURNET, *Nature du corps de l'Église*. — M. CORVEZ, *Motion divine et grâce actuelle*. — L. B. GRILLON, *Le sacrifice pour la patrie et la primauté du bien commun*. — M. D. PHILIPPE, *La participation dans la philosophie d'Aristote*. — R. JOLIVET, *La « Morale de l'ambiguïté » de Simone de Beauvoir*. — E. BOISSARD, *Les fins du mariage dans la théologie scolastique*. — S. BRETON, *La liberté chez N. Hartmann*. — C. JEAN-NESMY, *Histoire littéraire et philosophie*.

REVUE DE L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA, (section spéciale), Ottawa, Canada: Vol. XX, no 1, janvier-mars 1950: A. STROBEL, *La conversion des gentils dans les Psaumes*. — F. JETTÉ, *Note sur la connaissance artistique*. — No 2: L. M. SIMON, *Le Protévangile et l'Immaculée Conception*. — J. M. SALGADO, *De la méthode d'interprétation ou du rôle de l'interprète en droit canonique*. — J. PÉGHAIRE, *Opinion et contingence*.

SAPIENTIA, publiée par le Seminario Major San Jose, La Plata, Buenos Aires: Ve année, 1950, 1er trimestre: LA DIRECCION, *Existencialismo y Política*. — C. FABRO, *Crítica de Kierkegaard al ochocientos*. — R. CENAL, *El Problema de la verdad en Heidegger*. — O. N. DERESI, *El existencialismo de Gabriel Marcel*. — A. ROSSI, *Sobre la necesidad de la logica*. — A. BONAMINO, *De las partes en la substancia*. — 2e trimestre: LA DIRECCION, *El hombre desamparado*. — J. TODOLI DUQUE, *Los fundamentos de la educación en Sto. Tomás de Aquino*. — J.-M.-OJEA QUINTANA, *La filosofía jurídica de Hans Kelsen*. — C. GIACON, *El problema moral en el Ve Congreso italiano de estudios filosóficos cristianos*.

SAPIENZA, publiée par les Dominicains d'Italie, Piazza S. Domenico, Bologne: III^e année, no 1, janvier-mars 1950: M. CORDOVANI, *Teologia del Giubileo*.— B. D'AMORE, *La ragione umana nel problema morale*.— G. CALÀ-ULLOA, *Il concetto della Pedagogia alla luce dell'Aristotelismo tomistico*.— M. DE ANDREA, *Il razionalismo di P. Pomponazzi*.

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES, volume annuel des facultés de Théologie et de Philosophie de la Compagnie de Jésus, à Montréal: Vol. III, 1950: J. PAQUIN, *La lumière de gloire selon Jean de Saint-Thomas*.— J. P. DALLAIRE, *L'Abnégation*.— J. LANGLOIS, *Bien délectable et bien honnête*.— R. CANTIN, *L'Indifférence dans le principe et fondement des Exercices Spirituels de S. Ignace*.— F. BOURASSA, « *Verum Sacrificium* ».

SCUOLA (LA) CATTOLICA, publiée par le Seminario Arcivescovile, Milan: LXXVIII^e année, fasc. 1, janvier-février 1950: G. SARTORI, *Le concezioni sacramentali del sacrificio della messe*.— B. BONETTO, *La Catechesi in occidente*.— Mars-avril: A BERNAREGGI, *Il movimento liturgico de Pio X alla « Mediator Dei »*.— G. CANTINI, *Le scuole cattoliche di spiritualità*.— G. OGGIONI, *La questione di Ippolito*.— Mai-juin: C. MEIZI, *Fervore di discussione sulla guerra e sull'obbiezione di coscienza*.— G. B. GUZZETTI, *La fecondazione artificiale della donna nelle ultime pubblicazioni cattoliche*.— A. SABA, *Le sante B. Capitano e V. Gerosa nella spiritualità del l'Ottocento*.

THEOLOGICAL STUDIES, publiée par les Jésuites des États-Unis, Woodstock, Md.: Vol. XI, no 1, mars 1950: P. DE LETTER, *Two Concepts of Attrition and Contrition*.— G. KELLY, *Notes on Moral Theology, 1949*.— W. J. BURGHARDT, *On Early Christian Exegesis*.— Juin: G. WEIGEL, *Contemporaneous Protestantism and Paul Tillich*.— G. KELLY, *The Duty of Using Artificial Means of Preserving Life*.— W. R. O'CONNOR, *Beatitude and the Future Life*.— P. F. PALMER, *How Does the Priest Retain Sins ?*

TIJDSCHRIFT VOOR PHILOSOFIE, publiée par des professeurs de Belgique et de Hollande; D. M. De Petter, secrétaire de la rédaction, 22, rue Juste Lipse, Louvain: XII^e année, no 1, février 1950: F. J. J. BUYTENDIJK, *De Keuze van Hippolyte*.— J. VAN BOXTEL, *Existentie en waarde in de latere werken van Thomas van Aquino*.— J. NUTTIN, *Psychogenese van de denkactiviteit volgens Piaget*.— V. LEEMANS, *De sociologie en haar verhouding tot groepen en instellingen*.— Mai 1950: R. FEYS, *Resultaten en mogelijkheden van de geformaliseerde Logica*.— W. BIEMEL, *Husserls Encyclopaedia-Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu*.— H. REIJNDERS, *De verstandelijke kennis van het materieel-singuliere in de filosofie van St. Thomas*.

THOMIST (THE), publiée par les Dominicains des États-Unis, Washington 17, D.C.: Vol. XIII, no 1, janvier 1950: D. L. GREENSTOCK, *St. Thomas and Christian Perfection*.— W. A. GERHARD, *Idealism: The Primacy of the Good*.— H. VEATCH, *Aristotelian and Mathematical Logic*.— Avril: J. M. OESTERREICHER, *Max Scheler and the Faith*.— P. DE LETTER, *Hope and Charity in St. Thomas*.— J. A. MOURANT, *Plato and the Poets*.

